Wieland und Rousseau.

Inaugural-Dissertation,

zur Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Ludwig-Maximilians-Universität München

eingereicht von

TIMOTHEUS KLEIN

aus Fröschweiler bei Wörth i. Els.

10. Mai 1902.

ACAD. LUGD. BAT. BIBL.

BERLIN.
VERLAG VON ALEXANDER DUNCKER.
1903.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41552320_0186

Wieland und Rousseau.

Kaum ein deutscher Dichter hat in dem Umfange wie Wieland Anregungen aus der ganzen Weltliteratur empfangen. Die „Citatio edictalis" der Romantiker ist nur die boshafte Verzerrung dieser Tatsache. Griechen, Römer, Spanier, Italiener, Engländer, Franzosen wirken gleichzeitig und nacheinander auf ihn ein: Platon, Xenophon, Plutarch, Aristophanes, Lukian, Aristipp, Euripides — Lukrez, Ovid, Horaz, Cicero — Cervantes — Ariost — Shakespeare, Milton, Richardson, Fielding, Sterne, Shaftesbury, die englische Aufklärung — alte fabliaux und contes des fées, Crébillon, Voltaire, die französische Aufklärung. Ein großer Zeitgenosse scheint zu fehlen: Jean Jacques Rousseau. Die gewaltige Bewegung der Geister, die der Citoyen de Genève hervorrief, — ist sie an Wieland ohne tiefere Spuren vorübergegangen?

Nach dem Urteile der Allgem. Deutschen Biographie (Bd. 42, S. 407 f. Max Koch) hat es fast den Anschein: „Von Rousseau, zu dem seine Freundin Julie die beste Führerin abgeben konnte, fühlte sich Wieland niemals stärker ergriffen."

Schon aus der Untersuchung Loebells[1]) ging zwar die Bekämpfung Rousseaus in den „Beyträgen" und im „Goldnen Spiegel", und gelegentliche Anpassung an Rousseaus Ideen im „Danischmende" hervor, aber von einem tiefergehenden Einfluß ist nicht die Rede. Der „Goldne Spiegel" ist in diesem Zusammenhang am häufigsten untersucht worden: von G. Breucker in den

[1]) J. W. Loebell, Entwicklung der deutschen Poesie von Klopstocks erstem Auftreten bis zu Goethes Tode. Braunschweig 1858. Bd. II: Wieland.

Preuß. Jahrbüchern (1888, S. 149 ff.) und von Bernh. Seuffert Vierteljschr. 1888, „Wielands Berufung nach Weimar" S. 342 ff.). Das Ergebnis ist die Verwerfung von Rousseaus politischen Theorien durch Wieland. Pröhle[1]) hatte nichts Neues beigebracht. R. Fester[2]) hat die Kritik Wielands am état primitif (die Beyträge) einer erneuten Beurteilung unterzogen und nachgewiesen, daß Wieland falsch zitierte, daß er mit seiner Kritik zu spät kam, daß seine „Randglossen" angesichts des „Emil" und des „Contrat" zum mindesten gegenstandslos waren.

So ist das ausschließlich negative Verhältnis, so weit es sich in den „Beyträgen" und im „Goldnen Spiegel" darstellt, schon eingehend berücksichtigt worden. Die vorliegende Untersuchung will das Bild vervollständigen und den Nachweis versuchen, daß die Beziehungen Wielands zu Rousseau mannigfaltigere gewesen sind, ja daß Rousseaus Einfluß stärker war, als bisher angenommen wurde.

Schon Cholevius[3]) weist gelegentlich der Betrachtung des „Goldnen Spiegels" darauf hin, daß Rousseaus Einfluß Wieland veranlaßt habe, „über Staatsverhältnisse, Völkerglück und reine Menschlichkeit zu philosophieren". Der Schritt von den „Komischen Erzählungen" zu den „Beyträgen" und zum „Goldnen Spiegel" erhält damit eine Motivierung, die über das Bedürfnis des Erfurter Professors hinausgeht, sich wissenschaftlich zu legitimieren, und durch ernstere Behandlung philosophischer und politischer Fragen „den Beyfall von Principibus viris" zu verdienen (Auswahl denkw. Briefe. Wien 1815, II, 2 f.). Wenn sich Wieland in den „Beyträgen" und im „Goldnen Spiegel" im Gegensatz zu Rousseau findet, so ändert dies nichts daran, daß er, durch Rousseau angeregt, sich entschloß, den ernsten Problemen des Staats und der Gesellschaft sich zuzuwenden.

Aber ein Hauch rousseauischer Liebesglut weht aus der „Neuen Heloise" bereits in den „Agathon" hinüber. Der „Emil" ist auf die philosophischen Teile des „Agathon" nicht ohne Einfluß geblieben. Die Fragen der beiden Diskurse Rousseaus werden berührt, und zum Contrat social steht Wieland schon hier in

---

[1]) H. Pröhle, Lessing, Wieland, Heinse. Berlin 1877. S. 93 ff. [2]) R. Fester, Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie. Stuttgart 1890. S. 38 ff. [3]) Cholevius, Geschichte der deutschen Dichtung nach ihren antiken Elementen. 1854. I, 609.

vollem Gegensatz. Als es galt, dem „Agathon", der auch in der zweiten Ausgabe (1773) noch in der Skepsis stecken geblieben war, durch die „Lebensweisheit des Archytas" einen positiven Abschluß zu geben, schwebte dem Dichter das Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars vor, an welches auch Stimmung und Ton der „Lebensweisheit" erinnern.

Freilich stand Wielands heitere Lebensphilosophie, die „Priesterin der Grazien und Musen", dem sittlichen Rigorismus Rousseaus fremd gegenüber, so wie seiner Lehre vom Naturmenschen und seiner ganzen kulturfeindlichen Verkündigung. Diesem Gegensatz gibt er in den „Beyträgen" Ausdruck, welche mit den „Grazien" und dem „Socrates mainomenos" auf Erkenntnis von Natur und Kultur ausgehen. Trotz alles Widerspruchs übt das Ideal idyllischen Naturlebens auch auf ihn seine bezaubernde Wirkung — er opfert ihm später im „Danischmende".

Rousseaus Naturstaat, sein demokratischer Radikalismus, war Wieland zuwider, und so hat er ihn im „Goldnen Spiegel" bekämpft. Dennoch hat er, als die französische Revolution Rousseaus politische Ideen zu verwirklichen begann, seinen Standpunkt, den er im „Agathon" und „Goldnen Spiegel" und namentlich in dem Aufsatz „Über das göttliche Recht der Obrigkeit" (Nov. 1777) vertrat, unter Rousseaus Einfluß wesentlich eingeschränkt, so sehr er auch versichern mochte, daß jene Werke alles enthielten, was er über Staatsverfassungen u. s. w. denke.

In Briefen über die fatale, vor dem Erscheinen der Confessions laut gewordene Halsbandgeschichte läßt Wieland mit psychologischem Scharfblick dem Charakter Rousseaus Gerechtigkeit widerfahren und hält auch sonst im „Deutschen Merkur" das Andenken des Vielgeprüften aufrecht. —

Das laute und stille Zwiegespräch mit Rousseau ist ein bedeutsamer Zug in Wielands Bilde. Freilich wurde er durch Rousseau nie in so leidenschaftliche Bewegung versetzt wie etwa Schiller. Der Grundzug seines Wesens war maßvolle Skepsis — Pathos lag ihm fern. Er war, was Desnoiresterres[1]) von Voltaire mit Beziehung auf Rousseau bemerkt, „d'une autre famille d'écrivains". Wie grundverschieden waren aber auch ihre Naturen! Rousseau sagt

[1]) Desnoiresterres, Voltaire et J.-J. Rousseau. Paris 1874. S. 92.

von sich: „Dans l'ordre successif de mon goût et de mes idées j'avois toujours été trop haut ou trop bas, Achille ou Thersite, tantôt héros et tantôt vaurien." (Conf. I, 3.) Zu diesem tragischen Selbstbekenntnis läßt sich kein schärferer Gegensatz denken, als die Worte Goethes im Maskenzug:

„Wieland hieß er! Selbst durchdrungen
Von dem Wort, das er gegeben,
War sein wohlgeführtes Leben
Still ein Kreis von Mäßigungen."

Wie Shakespeares Größe den Dichter anzog und abstieß, so stimmte ihn Rousseau bald zum Widerspruch bald zur Bewunderung, ja er konnte sich ihm trotz des Widerstrebens seiner von aller „Schwärmerei" gründlich geheilten Natur nicht entziehen. So hat auch in die Entwicklung dieses Geistes der große Genfer deutlich erkennbare Spuren eingegraben.

---

1. Die Schweizer Zeit. — Julie Bondeli. — „Theano". — „Pygmalion".

Sucht man nach Rousseau in der Zeit von Wielands Schweizer Aufenthalt, so wird manche Erwartung enttäuscht.

Das Erdbeben von Lissabon (1. Nov. 1755) hatte zwei Gedichte Voltaires veranlaßt: „Le Désastre de Lisbonne" und „La Loi naturelle". Rousseau entgegnete in dem Brief vom 18. August 1756, der auch sofort im Druck erschien. Zimmermann gab im nämlichen Jahre seine „Gedanken bey dem Erdbeben, das den 9. Christm. 1755 in der Schweitz verspühret worden"[1]) und „Die Zerstörung von Lisabon" heraus. Auch Wieland griff mit seinen „Hymnen auf die Allgegenwart und Gerechtigkeit Gottes" in die Debatte ein. In der zweiten weitaus größeren Hymne (sie umfaßt im Urdruck 47 S. von 56) ist mit Wahrscheinlichkeit die noch in Goedekes Grdr. (1. Aufl.; in der 2. berichtigt) als „Betrachtung

[1]) Nicht bei Goedeke 2. Aufl. Grd. IV. Der Titel lautet: D. Johann Georgs Zimmermann Gedanken bey dem Erdbeben das den 9. Christm. 1755. in der Schweitz verspühret worden. Cœlo tonantem credidimus Jovem Regnare. Horat. Zürich, bey Heidegger und Compagnie. im Jenner 1756. 4 Bll. 4°. (In einem Sammelband der Großh. Weimar. Bibliothek. Wahrscheinlich aus Wielands Besitz.)

über das Erdbeben von Lissabon. 1756. 4°" angeführte Schrift zu erblicken. (S. auch Wieland Ww. Hempel, Bd. 40, S. 325, Anm. 1.)

Die im Psalmenstil gehaltene Tirade Wielands stellt das Erdbeben als Strafe des rächenden Gottes dar: „Denn sie wollen nicht Acht haben auf die Thaten des HErrn, noch auf das Werk Seiner Hände; darum wird er sie zerstören." Ganz der von erhaben frommen Gefühlen trunkene Schwärmer – keine Spur von Rousseaus maßvoller Betrachtung. Rousseau sagt über die Auffassung, wie sie Wieland (im strengsten Wortsinn) predigt: „Les premiers qui ont gâté la cause de Dieu sont les prêtres et les dévots, qui ne souffrent pas que rien se fasse selon l'ordre établi, mais font toujours intervenir la justice divine à des événemens purement naturels, et pour être surs de leur fait, punissent et châtient les méchans . . . ." (Lettre à M. de Voltaire, Oeuvr. X. S. 129.)

Auch aus der engen persönlichen Verbindung, in welcher Wieland seit Juni 1759 mit Julie Bondeli stand, geht keinerlei nachweisbare Beeinflussung durch Rousseau hervor. Er war schon vorher in Wielands Gedankenkreis eingetreten. So schreibt er am 17. Nov. 1758 an Zimmermann: „Haben Sie auch schon gelesen, was der Citoyen de Genève an Herrn D'Alembert sur l'utilité absolue et relative du théâtre geschrieben hat?" (Ausg. Briefe I, 313. – Rousseaus Lettre à d'Alembert war im Oktober erschienen.) Der Brief vom 8. November desselben Jahres (Ausg. Briefe I, 309/10) enthält einen, Rousseauischen Ideen verwandten Gedanken: Wieland sagt von einer „Basiliade": „Es enthält eine severe Critik der Civil- und Staatsgesetze aller policirten Nationen. Der Autor gibt seinem Volke nichts als die natürliche Religion und eine mit den Gesetzen der Natur harmonische Unschuld und Güte. Wenn die unverderbte Natur schön und gut ist, so sind Zeinzemin und seine Nation liebenswürdig . . . Es ist gut, wenn man uns lebhafte Gemälde von der Seligkeit macht, welche wir genießen würden, wenn wir der Stimme der Natur und den Vorschriften der gesunden Vernunft gemäß lebten." — Als Wieland später im „Goldnen Spiegel" das Völkchen des Psammis geschildert hatte, ließ er es durch Danischmende gegen den Iman mit den Worten verteidigen: „Es ist löblich und nützlich, sie [die Menschen] durch solche Schilderungen... auf den Pfad der Natur zurückzuführen und zu einem weisen Genuß ihrer Wohltaten einzuladen."[1]) (Gold. Sp. 1. Ausg. I, S. 198.)

[1]) Breucker sagt a. a. O. S. 158, Wieland deute „im Hinblick auf R.s epochemachende Schriften an, daß schon die bloße Schilderung solcher glücklichen Menschen für die Sitten der Bürger eines Staates nachteilig, ja

In demselben Briefe, in welchem er aus Bern (4. Juli 1759) an Zimmermann wenig schmeichelhaft über Julie schreibt: „Madelle. Bondeli a parfaitement réussi à m'ennuyer deux heures continues. C'est une fille effroyante que cette Mlle. Bondeli" — spricht er von seinem Geist, „der den Cyrus denken und mit Shaftesbury und Diderot und Rousseau wetteifern soll." (Ausg. Br. II, 49 f.) Es zeigen sich jedoch in seinen gleichzeitigen Schriften keinerlei Spuren dieses Wetteifers mit Rousseau. Die einzige in Bern entstandene Dichtung ist „Clementina von Porretta" nach des „englischen Briten" Richardson „Sir Charles Grandison".

Die Verehrung Richardsöns teilt zwar Wieland mit Rousseau. Während aber dieser seinem englischen Vorbilde treu bleibt, wendet sich Wieland bald gänzlich von ihm ab. (Brief an d'Alembert, Oeuvr. I, 233. On n'a jamais fait encore, en quelque langue que ce soit, de roman égal à Clarisse, ni même approchant. 1758. – 1767, 8. April. à M. le marquis de Mirabeau. Oeuvr. XII. 13. S. auch J. Texte, J. J. Rousseau et les origines du Cosmopolitisme littéraire. Paris 1895, S. 178/179.) Und als Wieland im Mai 1760 Bern verließ, war er ein durchaus anderer geworden.

Die „Neue Heloise" erschien Anfang 1761. Das Verhältnis Wielands zu Julie war kühl geworden und reifte zum Bruch heran; es war gänzlich gelöst, als Julie mit Rousseau persönlich bekannt wurde. Sie sah Rousseau zum erstenmal im Mai 1765. Am 1. Juni schreibt sie an Zimmermann, daß Rousseau sie zweimal besucht habe.[1]) Juliens Abhandlung über die „Neue Heloise" gelangte durch Heß in Rousseaus Hände, der am 12. Okt. 1763 sich höchst lobend über die Verfasserin aussprach. Von diesem Briefe ebensowohl als von Juliens Verteidigung der N. H. hatte Wieland Kenntnis, wie er noch Ende 1764 (Brief an Sophie von La Roche)[2]) nach langem Schweigen Nachrichten durch Julien über Rousseau erhält.

---

gefährlich ist." Das behauptet nämlich der Iman, Danischmendes Feind. Wäre dies Wielands Anschauung, dann ist es unerfindlich, warum er die breite Schilderung des unschuldigen Völkchens selbst macht, ja sie im „G. Sp." noch einmal wiederholt, endlich wie soll gar der Danischmende nach dem „G. Sp." verstanden werden, wenn W. selbst eine so schroff ablehnende Stellung gegen derlei Schilderungen einnähme? (S. unten: Danischmende.) [1]) Bodemann, Julie von Bondeli und ihr Freundeskreis. Hannover 1874. S. 114 f. [2]) Neue Briefe C. M. Wielands vornehmlich an Sophie von La Roche. Herausgegeben von R. Hassencamp. Stuttgart 1894. S. 116.

Während ihres Zusammenseins in Bern hatte Julie Wieland mit Shakespeare bekannt gemacht, aber daß sie ihm „Führerin" zu Rousseau geworden sei, dafür ist nirgends ein Anzeichen zu finden. Juliens Verteidigung der N. H. und ihre brieflichen Nachrichten über Rousseau sind das Einzige, worin vielleicht literarische Einwirkung gefunden werden könnte.

Aus der Zeit vor dem „Agathon" stammt der durch Rousseau angeregte Gedanke einer pädagogischen Schrift, die unausgeführt blieb. Die Folgen des Verhältnisses zu Christine Hagel (Bibi) legten Wieland Erziehungspläne nahe. Er wollte eine „Theano", ein Seitenstück zum „Emil", schreiben. „Je composerai pour elle (Bibi) un Livre qui s'appellera Theano et sera plus à portée de tout le monde et plus pratiquable qu' Emile . . ." (S. Hassencamp a. a. O. S. 60; Bodemann a. a. O. S. 269; A. D. B. 42 Art. Wieland.)

Es wurde nichts aus dem Plane. Erst im Jahre 1790 teilte Wieland in dem Aufsatze „Pythagorische Frauen" drei angebliche Briefe der Theano (Gattin des Pythagoras) und einige Anekdoten von ihr mit. (Kalender für Damen 1790, Ww. Bd. XXIV, S. 245 ff.)

Ähnlich erging es später mit der Absicht, einen „Pygmalion" zu schreiben. Dies Motiv hatte Wieland schon in früher Jugend beschäftigt. Am 6. März 1752 schreibt er aus Tübingen an Bodmer: „Damals (im Kloster Bergen) machte ich nach Art des Pygmalions des S. Hyacinthe einen philosophischen Aufsatz, worin ich aus philosophischen Prinzipiis . . . zeigen wollte, wie die Venus gar wohl hätte, ohne Zuthun eines Gottes, durch die innerlichen Gesetze der Bewegung der Atomen, aus Meerschaum entstehen können, und daraus den Schluß machte, die Welt könne ohne Gottes Zuthun entstanden seyn." (Ausg. Br. I, 48.)

Als Rousseaus Pygmalion, scène lyrique, bekannt wurde, griff Wieland den Gedanken wieder auf. Er schreibt am 25. Januar 1771 an Jacobi: „Ich habe schon lange die Idee von einem kleinen lyrischen Schauspiel, Pygmalion, im Kopfe, eine Idee, aus welcher etwas Schönes, sehr Schönes werden müßte, wenn ich sie so ausführen könnte, wie sie in meiner Einbildung liegt." (Ausg. Br. III, 21.)

Im Februar desselben Jahres schickte er an Sophie La Roche eine Abschrift des Pygmalion von Rousseau: „Voilà une copie de la fameuse Scene lyrique de Rousseau que vous n'avés pas peutetre encor." (Hassencamp a. a. O. S. 232.) In Weimar verarbeitete er den Stoff zu einem Ballett. (Jacobis Brief an den Grafen von C... 16. Juni 1771.) — Noch im „Aristipp" (1800—02) taucht das Pygmalionmotiv wieder auf: ein Jüngling Chariton, der sich in eine Aphrodite des Skopas verliebt hatte, wird durch Unterschiebung einer „Nymphe" der Lais geheilt. (Ww. Bd. XXXV, Arist. III, 9. Brief.) —

Im weiten Umkreis der ganzen damaligen Literatur, ums Jahr 1760, hatte kein Schriftsteller ähnliches Aufsehen erregt wie Rousseau mit der „Neuen Heloise" (Anf. 1761), dem „Contrat social" und dem „Emile" (Ce contr. s. parut un mois ou deux avant l'Emile, Conf. II, 11). Es ist selbstverständlich, daß Wieland sich damit beschäftigte, und wir begegnen auch den drei Hauptwerken Rousseaus in der ersten großen Schöpfung Wielands.[1])

2. Agathon.

„Agathon" (2. Ausg. in 4 Bdn. 1773) ist nach Wielands Überzeugung kein gefährlicherer Roman als die „Neue Heloise". „Wir wünschen uns Leserinnen zu haben; denn diese Geschichte, wenn sie auch weniger wahr wäre als sie ist, gehört nicht unter die Romanen, von welchen der Verfasser des gefährlichsten und lehrreichsten Romans der Welt die Jungfrauen zurückschreckt."

[1]) Der Güte des Direktors der Großh. Weimar. Bibliothek, Herrn Dr. von Bojanowsky, verdanke ich ein Verzeichnis der Schriften Rousseaus, die in Wielands Besitz gewesen sind. 1. Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes. Amst. 1759. 2. La Nouvelle Heloïse. Amst. 1761. 2a. Dasselbe. Genève 1780. 3. Oeuvres. Paris 1765. 4. Emile. Genève 1780. 5. Traité de la musique. Genève 1781. 6. Dictionnaire de la musique. Genève 1781. 7. Mélanges. Genève 1781. 8. Théâtre et poésies. Genève 1782. 9. Confessions. Genève 1782. 10. Suite des confessions. Genève 1789. Die vorstehende Liste ist ein Auszug aus dem für die öffentliche Versteigerung angefertigten „Verzeichnis der Bibliothek des verewigten Herrn Hofrath Wieland". Weimar 1814. Mit Vorrede von Bertuch. Es ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß Wieland noch Handexemplare besessen hat, die von der öffentlichen Versteigerung zurückgestellt wurden.

(Agathon Bd. III, 32/33; s. Brief an Zimmerm. 1763, 21. Juni. Ausg. Br. III, 218/19.) Derselbe Gedanke kehrt wieder in Idris und Zenide:

„Es dürfe was du mahlst, die schöne Unschuld lesen
Trotz aller Furcht, die schüchternen Agnesen
Hans Jakob Rousseau eingejagt."
(Ww. XVII, 16.)

Die „nahmenlosen Entzückungen" jedoch, „die uns die erste Liebe in noch unverdorbener, kaum entfalteter Jugend erfahren macht",[1]) klingen im „Agathon", an dem Wieland gerade arbeitet, nach. Die Lust empfängt „allein von der Empfindung des Herzens jenen wunderbaren Reiz, welcher immer für unaussprechlich gehalten worden ist, — bis Rousseau, der Stoiker, sich herabgelassen hat, sie in dem fünfundvierzigsten Briefe der neuen Heloise zu schildern". (S. E. Schmidt, Richardson, Rousseau und Goethe, S. 118 f. — Agathon I, S. 349 f.) — 45. Brief ist Schreibfehler für 55.) Es sind Liebhaber wie St. Preux und Agathon, die über den Anteil der Seele an den Vergnügungen der Liebe den entscheidenden Ausspruch zu tun haben. Freilich wird den Verehrern der animalischen Liebe St. Preux's Ausruf unverständlicher sein als eine „Hetruscische Aufschrift" den Gelehrten: „O, entziehe mir immer diese berauschenden Entzückungen, für die ich tausend Leben gäbe! — Gieb mir nur das alles wieder was nicht sie, aber tausendmal süßer ist als sie!" (Oeuvr. IV, N. H. I, 55. Brief.)

Wieland weist zwar die Ehre, mit St. Preux verglichen zu werden, für seine Person zurück, — ihm ähnlicher zu werden habe er entweder zu viel Mut oder zu viel Unschuld gehabt. (An Zimmermann 7. Jan. 1765, Ausg. Br. II, 257.) Wir wissen, daß er wenigstens nicht an einem allzugroßen Überfluß von Unschuld litt, um St. Preux-Agathon nicht auch im Leben ähnlich zu sein.

Die „Seelenmischung", von der im 11. Kapitel die Rede ist, findet auch bei St. Preux und Julie statt: Rends-moi cette *étroite union des âmes* que tu m'avois annoncée et que tu m'as si bien fait goûter, - rends-moi cet abattement si doux rempli par les éffusions de nos cœurs — tu m'as laissé quelque chose de ce charme inconcevable qui est en toi, et je crois qu'avec ta douce haleine tu m'inspirois une âme nouvelle. Hâte-toi, je t'en conjure, d'achever ton ouvrage. *Prends de la mienne tout ce qui m'en reste, et mets tout à fait la tienne à la place.*" (N. H. I, 55. Brief. Oeuvr. IV. 99. 101.)

[1]) Brief an Zimmermann. Ausg. Br. III, 21.

Auch die Belebung der Natur durch das sentimentale Gefühl ist echt rousseauisch. Danae, „welche seit wenigen Wochen eine ganz neue Empfindlichkeit für das Schöne der Natur und die Vergnügungen der Einbildungskraft bekommen hatte", ergeht es wie St. Preux, „der die Flur lachender, das Grün frischer und lebhafter, die Luft reiner, den Himmel heitrer findet", seitdem er liebt. (Agathon II, 15; N. H. Oeuvr. IV. 38. Brief.)

Welche Kluft aber trotzdem Wielands Naturgefühl von dem Rousseaus trennt, geht vielleicht am bezeichnendsten daraus hervor, daß Wieland die Danae, als sie einen Hain betritt, „von einem versteckten Konzert, welches alle Arten der Singvögel nachahmte", empfangen werden läßt. „Aus jedem Zweig, aus jedem Blatt schien eine besondere Stimme hervorzudringen, so volltönig war diese Musik, welche, durch Nachahmung der kunstlosen Natur in der scheinbaren Unregelmäßigkeit phantasierender Töne, die lieblichste Harmonie hervorbrachte, die man jemals gehört hatte." (Agathon II, 15.) In der oben erwähnten Stelle der N. H. nehmen auch die Vögel teil an der Verklärung der Natur durch die Liebe: „Le chant des oiseaux semble avoir plus de tendresse et de volupté." (N. H. Oeuvr. IV, 78. 38. Brief.) Bei Wieland verstecken sich Nachahmer von Vogelstimmen! –

Das Bestreben, für eine heikle Situation einen Gewährsmann aufzubringen (ein bei Wieland häufiges Bedürfnis), verführt ihn gelegentlich, Rousseau unrecht zu tun. Die folgende Stelle mag zugleich ein Beleg dafür sein, wie skrupellos Wieland mit seinen Zitaten verfuhr. (S. Fester a. a. O. S. 39.)

Danae liegt in einem Pavillon in tiefem Schlaf. „Wir müssen besorgen", sagt Wieland, „daß Leute, welche nichts dafür können, daß sie keine Agathonen sind, vielleicht so weit gehen möchten, zu argwöhnen, daß er sich den tiefen Schlaf, worin Danae zu liegen schien, auf eine Art zunutze gemacht haben könnte, die sich ordentlicherweise nur für einen Faun schickt, und welche unser Freund Johann Jacob Rousseau selbst nicht schlechterdings gebilligt hätte, so scharfsinnig er auch, in einer Note seines Schreibens an Dalembert, dasjenige zu rechtfertigen weiß, was er eine stillschweigende Einwilligung abnöthigen, nennt". (Agathon I, 338/39.)

Bei Rousseau heißt es: „Vouloir contenter insolemment ses désirs sans l'aveu de celle qui les fait naître, est l'audace d'un satyre ... Ce n'est pas

encore assez d'être aimé, les désirs partagés ne donnent pas seuls le droit de les satisfaire; il faut de plus le consentement de la volonté. Le cœur accorde en vain ce que la volonté refuse. L'honnête homme et l'amant s'en abstient, même quand il pourroit l'obtenir. Arracher ce contentement tacite, c'est user de toute la violence permise en amour . . ." (Oeuvr. I, Lettre à d'Alemb. S. 235.)

Was soll die Stelle in jenem Zusammenhang? Danae schläft, und verstellt sie sich auch — für Agathon schläft sie; also ist jede, auch eine stillschweigende Einwilligung, ausgeschlossen. Und weiter: Rousseau hätte den Überfall einer Schlafenden „nicht schlechterdings" gebilligt? Aber doch gebilligt? Nein — Rousseau hätte ihn unter keinen Umständen gebilligt: „Le véritable amour, toujours modeste, n'arrache point ses faveurs avec audace; il les dérobe avec timidité." (N. H. I, 50. Br. Oeuvr. IV, 93.)

Rousseau muß später noch einmal für die Entschuldigung eines Fauns herhalten, in Idris und Zenide:

„Sein Grundsatz war, (und er befand sich wohl dabey)
Der Nymfen Blödigkeit durch Bitten zu beschämen
Sey weder klug noch schön. Er raubte sonder Scheu,
Und wußt' am Ende stets die Frevel zu verbrämen:
Er schob die That auf Amors Ungeduld,
Und Rousseau, wie ihr wißt, vermindert seine Schuld."
(Ww. XVII, 219.)

Im Agathon erscheint auch die „schöne Seele". Zu dem Bilde aber, das sich Wieland früher von einer solchen gemacht hatte, tritt ein neuer Zug hinzu. Er hatte aus der Kyropädie des Xenophon die Episode von „Araspes und Panthea" geschöpft, die er ursprünglich seinem Cyrus einzuweben gedachte, dann aber selbständig in Dialogform darstellte.[1]) Panthea ist eine schöne Seele, ein heroisches, tugendhaftes Weib, das ihrem Gatten Treue und Liebe hält bis zum Tode, trotz schwerer Versuchung, in die sie gerät. Noch im Jahre 1774 (D. M. März S. 310 f.)[2]) greift Wieland zur Erklärung dessen, was eine schöne Seele sei, auf Panthea zurück; sie steht hier neben Psyche und Danae. Im „Agathon" fühlt der Dichter selbst die Schwierigkeit, Danae als eine „schöne Seele" einzuführen. „Die Tugend einer Danae!"[3]) „Wir gestehen es, nichts ist gerechter als das Vorurtheil, welches

[1]) Araspes und Panthea. Eine moralische Geschichte in einer Reihe von Unterredungen. Zürich 1761. (Geschr. in Bern 1758; Ww. XVI, 181ff.)
[2]) Miscellanien. Von schönen Seelen. [3]) N. H. Oeuvr. IV, 5: N. *Les belles âmes!* . . . le beau mot! R. O philosophie! Combien tu prends de peine à rétrécir les cœurs, à rendre les hommes petits!

der schönen Danae entgegensteht.“ Aber – und dies ist das Neue in dem Begriff Wielands von der schönen Seele – trotz aller „angenehmen Verirrungen“ können die „Lineamenten der Tugend“ nicht verwischt werden. „Die Grundzüge der Seele bleiben unveränderlich,“ „eine schöne Seele kann sich verirren, kann durch Blendwerke getäuscht werden, aber sie kann nicht aufhören, eine schöne Seele zu seyn“. (Agathon IV., 127/128/129.)

Der Typus einer solchen „schönen Seele“ aber ist Julie. „Ist denn kein Unterschied“, frägt Wieland in den Unterredungen mit dem Pfr. in **, „zwischen einer Schatulliöse . . . . und „einer Julie, deren Seele durch ihren Fall selbst ihre Reinigkeit nicht verliehrt, und der Tugend, auch da sie sich von ihr verirrt, herzlicher ergeben ist, als manche anmaßliche Lukretia, die sich große Dinge auf eine Keuschheit einbildet, welche niemand auf die Probe zu stellen begehrt?“ (D. M. Juni 1775, S. 254/55.) Mag immerhin der Ursprung des Begriffs der „schönen Seele“ bei den Mystikern und im Pietismus zu suchen sein,[1]) und so religiöse Herkunft haben – Wieland findet den seinen in der Kalokagathie der Alten (D. M. März 1774, S. 311), in der Grazie und Tugend, und so ist seine „schöne Seele“ durchaus ein ästhetisch-sittliches Ideal,[2]) ohne irgend religiöse Beimischung. Die „schöne Seele“ ist ihm ein character indelebilis, eingeborene Tugend, die keine Verfehlung in ihrem Wesen aufheben kann. Dieser letzte Zug geht auf Rousseau zurück. Panthea widersteht der Untersuchung, Danae fällt wie Julie, bleibt aber dessenungeachtet – eine „schöne Seele“.

Wie stark übrigens Wieland durch die „Neue Heloise“ ergriffen ward, wie hoch er sie schätzte, zeigt die (spätere) Äußerung an Fritz Jacobi: „Bei Gelegenheit des 54sten Briefes der neuen Heloise, dessen Sie erwähnen, muß ich Ihnen sagen, daß ich diese neue Heloise vor einigen Tagen wieder gelesen und für J. J. Rousseau von neuem eine Art von Enthusiasmus bekommen habe. Es ist ein göttliches Buch. Unsere Zeiten sind ein solches Buch nicht werth; aber wir, mein Bruder, sind es werth, und für uns und unsere Brüder und Schwestern in der Welt ist es geschrieben.“ (An Jacobi 2. Dez. 1771.)

Wenn er anderseits die vielen Abschweifungen bei Rousseau tadelt, der seine Geschicklichkeit so nichtswürdig mißbrauche, mit moralischen Abhandlungen, mit paradoxen und nie ausführbaren Vorschlägen u. s. w. aufzutreten, so kann man Wieland, ohne ihm

---

[1]) Erich Schmidt a. a. O. S. 318 ff. [2]) Einwirkung Shaftesburys.

zu viel zu tun, wenigstens den Vorwurf, daß Rousseau „neben seinen Erdichtungen zugleich seine ganze Philosophie aufdringe", getrost zurückgeben.[1]) Gerade im Agathon nehmen ja die philosophischen Auseinandersetzungen einen breiten Raum ein. Für unsere Frage sind sie von Interesse, weil darin rousseauische Ideen berührt werden.

Der Sophist Hippias, der „nicht immer unrecht hat", wie Wieland im Vorbericht zur Gesamtausgabe 1794 ff. versichert, wendet sich in der Unterredung mit Agathon gegen den état primitif. „Es ist wahr", sagt er, „die rohe Natur bedarf wenig. Unwissenheit ist der Reichthum des Wilden. Eine Bewegung, die seinen Körper munter erhält, eine Nahrung, die seinen Hunger stillt, ein Weib, schön oder häßlich, wenn ihn die Ungeduld des Bedürfnisses beunruhiget, ein schattichter Rasen, wenn er des Schlafs bedarf, und eine Höle, sich vor dem Ungewitter zu sichern, ist alles was der wilde Mensch nöthig hat, um in dem Lauf von achtzig und hundert Jahren sich nur nicht einfallen zu lassen, daß man mehr vonnöthen haben könne. Die Vergnügungen der Einbildungskraft und des Geschmackes sind nicht für ihn; er genießt nicht mehr als die übrigen Thiere, und genießt wie sie". (Agathon I. 167/68.) Das ist ganz das Bild des Naturmenschen in dem Diskurs über die Ungleichheit. Aber ebensowenig möglich noch wünschenswerth wie das Leben des Wilden ist nach Hippias der erträumte Mittelzustand, den Rousseau auf die primitive Stufe folgen ließ — „ein „goldenes Alter", ein „idealisches Arkadien", ein „reizendes Hirtenleben", welches „zwischen der rohen Natur und der Lebensart des begüterten Theils eines gesitteten und sinnreichen Volkes das Mittel halten soll". (Ag. I. 168/69; Disc. sur l'in. Oeuvr. I, 110.)

Hippias ist natürlich ein Verteidiger verfeinerter Kultur: „Ich habe schon bemerkt, daß die Glückseligkeit, welche wir suchen, nur in dem Stand einer Gesellschaft, die sich schon zu einem gewissen Grade der Vollkommenheit erhoben hat, Statt finde. In einer solchen Gesellschaft entwickeln sich alle diese mannichfaltigen Geschicklichkeiten, die bey dem wilden Menschen, der so wenig bedarf, so einsam lebt, und so wenig Leidenschaften hat, immer müßige Fähigkeiten bleiben." (Ag. I, 181.)

Preist der Sophist die Kultur von seinem materialistisch-hedonistischen Standpunkte aus, so Agathon vom idealistisch-moralischen. „Meine damalige Erfahrung ... hat mich seitdem oftmals auf die Betrachtung geleitet, wie groß der Beytrag sey, welchen die schönen Künste zur Bildung des sittlichen Menschen thun können; und wie weislich die Priester der Griechen gehandelt, da sie die Musen und Grazien, deren Lieblinge ihnen so große Dienste gethan, selbst unter die Zahl der Gottheiten aufgenommen haben." (Ag. II, 60.)

Hier ist die Frage des ersten Diskurses über den Nutzen der Künste in Hinsicht auf die Moral im geraden Gegensatz zu Rousseau beantwortet.

[1]) Erich Schmidt a. a. O. S. 145.

Anders verhält es sich mit Agathon-Wielands Stellung zum Materialismus des Hippias-Helvetius oder Lamettrie. Eine Vergleichung der Argumente Agathons gegen den Materialismus des Sophisten mit der Polemik Rousseaus gegen die Encyklopädie, wie sie sich in der Profession de foi du vicaire Savoyard findet, ergibt in manchen Punkten auffallende Berührungen.

In dem „Gespräch zwischen Hippias und seinem Sclaven" (Agathon I, 115 ff.) behauptet der Sophist die zufällige Entstehung der Welt aus der Bewegung der Atome. Agathon wendet ein:[1]) „Kein Mensch in der Welt ist jemals albern genug gewesen zu glauben, daß eine ungefehre Bewegung der Buchstaben des Alphabets nur eine Iliade hervorbringen könnte." (Agathon I, 124.)[1])

Rousseau und Wieland konnten diesen Vergleich bei *Diderot* finden, in dessen Pensées philosophiques (erschienen 1746) es heißt: „J'ouvre les cahiers d'un professeur célèbre, et je lis: „Athées, je vous accorde que le mouvement est essentiel à la matière: qu'en concluez-vous .... Que le monde résulte d'un jet fortuit des atomes? J'aimerais autant que vous me disiez que *l'Iliade* d'Homère ou la *Henriade* de Voltaire est un résultat de jet fortuits des caractères." (Pensées ph. XXI.)

An Rousseau erinnert wiederum die Diskussion über das höchste Wesen. Agathon frägt: „Und was ist eine ungefehre Bewegung? Was ist ein untheilbares, ewiges, nothwendiges, durch sich selbst bestehendes Stäubchen?" (Ag. I, 124). Der Vikar entscheidet: „On croit dire quelque chose par ces mots vagues de *force universelle, de mouvement necessaire,* et l'on ne dit rien du tout." (Oeuvr. II, 245.)

Die Existenz Gottes ist durch das subjektive Gefühl erwiesen; Agathon: „Ich brauche nur die Augen zu öffnen, um mich selber zu empfinden, um

---

[1]) Dieser Einwurf findet sich auch bei Rousseau, nur hat er statt Iliade: l'Enéide: „Je ne dois point être surpris qu'une chose arrive lorsqu'elle est possible, et que la difficulté de l'événement est compensée par la quantité des jets; j'en conviens. Cependant si l'on me venoit dire que des caractères d'imprimerie projetés au hasard ont donné *l'Énéide* toute arrangée je ne daignerois pas faire un pas pour aller vérifier le mensonge." (Emile IV. Oeuvr. II, 246. Siehe auch R.s Brief an M. de *** 15. I. 1769. Oeuvr. XII, 144.) — In dem eben genannten Brief weist Rousseau auf Diderot hin, gebraucht aber auch hier „Énéide". — Schon Toland hatte in den „Letters to Serena" (London 1704) das Beispiel gebraucht, daß man die Entstehung einer Blume oder Fliege aus dem an sich zwecklosen Zusammentreffen der Atome ebensowenig erklären könne, als etwa die Entstehung einer Aeneis oder Ilias aus dem millionenmal wiederholten Zusammentreffen der Buchdruckerlettern." (Lange, Gesch. d. Materialismus. 9. Aufl. bes. v H. Cohen. Leipzig 1898. I, 293.)

in der ganzen Natur, um in dem Innersten meines eigenen Wesens den Urheber derselben, diesen höchsten wohlthätigsten Geist zu sehen. Ich erkenne sein Daseyn nicht blos durch Vernunftschlüsse; ich fühle es, wie ich fühle, daß eine Sonne ist, wie ich fühle, daß ich selbst bin." (Ag. I, 125/26.) Der Vikar: „J'aperçevois Dieu partout dans ses œuvres; *je le sens en moi*, je le vois autour de moi." (Emile IV, Oeuvr. II, 298.[1])

Gemeinsam ist beiden der Schluß von der Zweckmäßigkeit des Weltganzen auf den intelligenten Urheber: „Was ist dieses große Ganze, welches wir die Welt nennen, anders als ein Inbegriff von Würkungen? Wo ist die Ursache davon? Oder kannst du Würkungen ohne Ursache, oder zusammenhängende, regelmäßige, sich auseinander entwickelnde, und in Einen Zweck zusammenstimmende Würkungen ohne eine verständige Ursache denken?" (Agathon I, 125.) Der Vikar: „Si la matière mue me montre une volonté, la matière mue *selon de certaines lois* me montre une *intelligence.*" (Oeuvr. II, 245.)

Hippias ist der Träger auch des ethischen Materialismus der Encyklopädisten. Wie schon Mandevil in seiner berüchtigten Bienenfabel (1723), und später Helvetius, Lamettrie u. s. w. erklärt er die „Tugenden" aus dem Prinzip der Selbstliebe. (Lange, Gesch. des Materialismus I.) Selbst die Laster tragen zur Hebung der Kultur und damit zum Gemeinwohl bei. („Ein geheimer Artikel der Aufklärung, der selten erwähnt, aber nie vergessen wird," Lange a. a. O. II, 460.) Hippias vergißt ihn nicht, wenn er ihn auch nicht ganz offen ausspricht: „Die Einführung des Eigenthums, die Ungleichheit der Güter und Stände, die Armuth der einen, der Überfluß, die Üppigkeit und die Trägheit der andern, dieses sind die wahren Götter der Künste." (Agathon I, 181 f.)

Der Sophist mengt aber auch die naturrechtlichen Voraussetzungen des Discours sur l'inégalité sowie die Vertragstheorie in sein System. Die bezeichnende Stelle lautet: „Giebt es nicht ein allgemeines Gesetz, welches bestimmt, was an sich selbst Recht ist? Ich antworte ja; und dieses allgemeine Gesetz kann kein andres seyn, als die Stimme der Natur, die zu einem jeden spricht: Suche dein Bestes;[2]) oder mit anderen Worten:

[1]) Vgl. auch den Brief R.s an Voltaire vom 18. Aug. 1756: „Je la sens (die Vorsehung), je la crois, je la veux, je l'espère, je la défendrai jusqu'à mon dernier soupir." (Oeuvr. X, 133.) [2]) „Fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible" Disc. sur l'inég. Oeuvr. I, 100. „— ce que

Befriedige deine natürlichen Begierden, und genieße soviel Vergnügen als du kannst. Dies ist das einzige Gesetz, das die Natur dem Menschen gegeben hat; und so lang er sich im Stande der Natur befindet, ist das Recht, das er an alles hat, was seine Begierden verlangen, oder was ihm gut ist, durch nichts anders als das Maß seiner Stärke eingeschränkt; er darf alles, was er kann, und ist keinem andern nichts schuldig. Allein der Stand der Gesellschaft, welcher eine Anzahl von Menschen zu ihrem gemeinschaftlichen Besten vereiniget, setzt zu jenem einzigen Gesetz der Natur, suche dein eignes Bestes, die Einschränkung, ohne einem andern zu schaden." (Agathon I, 207/8.)

Tugend und Laster gründen sich auf das der Gesellschaft Schädliche und Nützliche. Sie sind willkürlich, insofern sie sich auf den Gesellschaftsvertrag stützen, und unsicher, weil jedes Volk etwas anderes für nützlich oder schädlich ansieht: „Das Klima, die Lage, die Regierungsform, die Religion, das eigne Temperament und der Nationalcharakter eines jeden Volks, seine Lebensart, seine Stärke oder Schwäche, seine Armuth oder sein Reichthum, bestimmen seine Begriffe von dem, was ihm gut oder schädlich ist." (Agathon I, 208 f.)

Dieser letzte Gedanke des Hippias, von Montaigne[1]) und Montesquieu ausführlich begründet, ist auch im Contrat social mit ausdrücklicher Berufung auf Montesquieu betont.[2])

Rousseau läßt aber den Hippias in der moralischen Auffassung des Gesellschaftsvertrags weit hinter sich: „Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très-remarquable, en substituant dans sa conduite la *justice* à l'instinct, et donnant à ses actions la *moralité* qui leur manquoit auparavant. C'est alors seulement que *la voix du devoir* succédant à l'impulsion physique, et le *droit* à l'appétit, l'homme, qui jusque-là n'avoit regardé que lui-même, se voit forcé d'agir sur d'autres principes, et de consulter sa raison avant d'écouter ses penchans." (C. s. Oeuvr. III, 315.)

---

l'homme perd par le pacte social, c'est sa *liberté naturelle et un droit illimité à tout ce qui le tente et qu'il peut atteindre*" . . . — „il faut bien distinguer la *liberté naturelle, qui n'a pour bornes que les forces de l'individu,* de la liberté civile, qui est limitée par la volonté générale." (C. s. I. chap. 8. Oeuvr. III, 316.) [1]) Essais. Paris. J.-Fr. Bastien 1783. „De la coustume et de ne changer aisement une loy recuë". I, 117 ff. [2]) Contr. soc. II, 11, namentlich Buch III, Kap. 8: „Que toute forme de gouv. n'est pas propre à tout pays." Oeuvr. III, 350 ff.

Wie oben auf das religiöse, so beruft sich Agathon gegen des Hippias egoistische Nützlichkeitsmoral auf das sittliche Gefühl, fast mit den Worten Rousseaus: „Du spottest der Tugend und Religion. Wisse, nur den unauslöschlichen Zügen, womit ihr Bild in unsere Seelen eingegraben ist, nur dem geheimen und wunderbaren Reiz, der uns zu Wahrheit, Ordnung und Güte zieht, und der den Gesetzen besser zu statten kömmt als alle Belohnungen und Strafen, nur ihm ist es zuzuschreiben, daß es noch Menschen auf dem Erdboden giebt, und daß unter diesen Menschen noch ein Schatten von Sittlichkeit und Güte zu finden ist.“ (Agathon I, 229/30.)

Discours sur les sciences: „O vertu! science sublime des âmes simples, faut-il donc tant de peines et d'appareil pour te connoître? *Tes principes ne sont-ils pas gravés dans tous les cœurs?* et ne suffit-il pas pour apprendre tes lois de rentrer en soi-même et d'écouter la voix de la conscience dans le silence des passions.“ (Oeuvr. I, 20.)

Oft genug durchbricht Rousseau selbst mit glücklicher Inkonsequenz seine eigene starre naturrechtliche Staatslehre und erkennt die relativen Bedingungen der einzelnen Staatenbildungen an. Wenn er, wie oben angedeutet, diese Bedingungen mit Montesquieu in seinen Contrat social aufnimmt, so wiederholt er nur, was er selbst schon im Brief an d'Alembert ausgesprochen hatte. Die Gesetzgebung soll nicht schematische Verwirklichung eines allgemeinen Ideales sein, sondern den gegebenen Bedürfnissen eines Volkes entsprechen, soll der jeweilige zeitgemäße Ausdruck seines politischen Lebens auf der Stufe seiner Entwicklung sein, die es gerade erreicht hat: „Où est le plus petit écolier de droit qui ne dressera pas un code d'une morale aussi pure que celle des lois de *Platon?* Mais ce n'est pas de cela seul qu'il s'agit; c'est d'approprier tellement ce code au peuple pour lequel il est fait et aux choses sur lesquelles on y statue, que son exécution s'ensuive du *seul concours de ces convenances;* c'est d'imposer au peuple, *à l'exemple de Solon,* moins les meilleures lois en elles-mêmes, que les meilleures qu'il puisse comporter dans la situation donnée.“ (Lettre à d'Alembert. Oeuvr. I, 222.)

Fast wörtlich gibt Wieland den nämlichen Gedanken: „Es ist genug, wenn das Ziel (wie Solon von seinen Gesetzen sagte) das Beste ist, das in den vorliegenden Umständen zu erreichen seyn mag; und Sie wollen immer das Beste, das sich denken läßt.“ ... „Dion z. E., von den erhabenen Ideen seines Lehrmeisters eingenommen, wollte dem befreyten Syrakus eine Regierungsform geben, welche so nah als möglich an die platonische Republik gränzte, – und verfehlte darüber, zu seinem eignen Untergang, die Mittel ihr diejenige zu geben, deren sie fähig war.“ (Ag. III, 69. 70.)

In die praktische Politik wird Agathon auf seiner Lebensfahrt mehrfach eingeführt. Dies gibt Anlaß zu Erörterungen über

die beste Regierungsform. Agathon spielt im Freistaat Athen und in der Tyrannis Syrakus eine bedeutende Rolle. Er bekommt eine „lebhafte Abneigung gegen alle populare Regierungsarten". (Agathon III, 166.) Dieser Widerwille gegen die Teilnahme des Volks an der Regierung hat seine Wurzel in der Anschauung vom Volke selbst, „welches nicht nur in Griechenland, sondern aller Orten, in einer immerwährenden Kindheit lebt". (Agathon III, 131.)

Die hier vertretene, im Aufsatze vom göttlichen Recht der Obrigkeit gipfelnde Lehre von der ewigen Unmündigkeit der Völker erfährt später bedeutende Einschränkung, wenn auch Wieland niemals aufgehört hat, strenger Monarchist zu bleiben. „Es ist nicht seit ehegestern, daß ich von der Wahrheit des Homerischen Halbverses, Vielherrscherey taugt nichts — innigst überzeugt bin, und der höfliche Korrespondent des Moniteur, der es mir vor einigen Wochen zu einem ehrenvollen Tittel machte, Verfasser des Agathon zu seyn, hätte wissen können, daß der Verfasser des Agathon schon vor fünfundzwanzig Jahren im 6. und 7. Kapitel des VII. Buches, Schilderungen, wie es in demokratischen Staaten zugeht, aufgestellt hat, die nicht wohl von ihm vermuthen lassen, daß die Umbildung der französischen Monarchie in eine Demokratie, wie noch keine gewesen ist, eine sehr glückliche Begebenheit für die Nazion in seinen Augen seyn könne." (D. M. 1792. Januar S. 91/92.)

Einst hatte Wieland zwar an Bodmer geschrieben: „Mein Herz hat eine gewisse droiture inflexible, die nur ein in guten Umständen lebender Republikaner ohne sonderlichen Schaden haben kann" [1]) — aber damals mochte ihm daran gelegen sein, gegen den Schweizer Gönner die Zugehörigkeit zu einer „Republik" zu betonen. In Biberach haben ihn die Erfahrungen mit dem städtischen Freistaat der Heimat von diesem bürgerlichen Hochgefühl, das wohl auch nicht sonderlich tief saß, geheilt. Seuffert weist auch auf den Einfluß Montesquieus hin.[2]) Von der Aristokratie „hatte Agathon keine bessere Meynung." (Agathon III, 167.)

Er glaubte, sie „könne nicht anders als durch die gänzliche Unterdrückung des Volks auf einen dauerhaftern Grund gesetzt werden, und sey also schon aus dieser einzigen Ursache die schlimmste unter allen möglichen Verfassungen". (Ebenda III, 167.) Wieland konnte hier nicht wohl die Herrschaft der „Besten" meinen, sondern nur die erbliche Aristokratie.

---

[1]) Ausg. Br. I, 8. 14. Juli 1752. [2]) Vierteljahrschr. 1888. S. 350.

Darin kommt er mit Rousseau überein, der sagt: „La troisième (l'arist. hérédit.) est le pire de tous les gouvernements.“ (Contrat social, Oeuvr. III. 345.)

„So sehr gegen diese beyden Regierungsarten eingenommen, konnte er nicht darauf verfallen, sie miteinander vermischen, und durch eine Art von politischer Chemie aus so widerwärtigen Dingen eine gute Composition herausbringen zu wollen.“ (Ag. III, 167/68.)

„Die Monarchie schien ihm also, von allen Seiten betrachtet, die einfacheste, edelste, und der Analogie des großen Systems der Natur gemäßeste Art, die Menschen zu regieren.“ (Ag. III, 168.)

Rousseau trennt das „gouvernement royal“ in der Beurteilung von dem einzelnen Monarchen. Weil es eben durchaus vom Einzelnen abhängt, ob das gouv. royal gut sei oder nicht, werde es durch schlechte Könige schlecht. „C'est donc bien vouloir s'abuser que de confondre le *gouvernement royal* avec celui d'un bon roi. Pour voir ce que c'est ce gouv. royal en lui-même, il faut le considérer sous des princes bornés ou méchans .... Ces difficultés n'ont pas échappé à nos auteurs; mais ils n'en sont point embarrassés. Le remède est, disent-ils, d'obéir sans murmure; *Dieu donne les mauvais rois dans sa colère, et il faut les supporter comme des châtimens du ciel.* Ce discours est édifiant, sans doute; mais je ne sais s'il ne conviendroit pas mieux en chaire que dans un livre de politique .... *On sait bien qu'il faut souffrir un mauvais gouvernement quand on l'a; la question seroit d'en trouver un bon.*“ (Contrat social, III, 349.)

Die Syrakusaner, welche schon unter dem ersten Dionys „gezeigt hatten, was sie zu leiden fähig seyen“, tragen denn auch das Joch des zweiten Dionys, obwohl „das Recht dieses jungen Menschen an die königliche Gewalt ... noch weniger als zweydeutig war“.

Der gemeine Mann nimmt eben, wie Wieland im Aufs. über das göttliche Recht der Obrigkeit sagt, „seine Regenten, gut oder schlimm, als ihm von Gott gegeben, an, und ein böser Herr müsste beynahe der Dedgial selbst seyn, bis dem Volk einfiele, die Frage aufzuwerfen: ob es auch wohl schuldig sey, alles von ihm zu leiden?“ (D. M. Nov. 1777.)

Es ist kein Zweifel: in den politischen Grundsätzen stehen von vornherein Rousseau und Wieland am weitesten auseinander und es währt lange, bis der Gegensatz sich vermindert.

Bei Wielands Eigentümlichkeit, fremde Fäden in sein Gedankengewebe einzuspinnen, verursacht es große Schwierigkeit, das fremde auszusondern.[1]) Dies ist auch weder hier noch später die erste Absicht. Hier sollte nur der Nachweis versucht werden, daß Rousseau den Dichter des Agathon mehr als flüchtig be-

[1]) Seuffert erklärt die Quellenuntersuchung beim „Goldnen Spiegel“ für gefährlich. Sie ist es wohl bei Wieland überhaupt. (Vjschr. 1888. S. 415.)

schäftigte, daß er schon in diesem Werk zu den Hauptideen Rousseaus Stellung nahm.

3. Die Grazien.

Zu derselben Zeit, in welcher Wieland mit den „Beyträgen“ offen gegen Rousseaus Hypothese vom état primitif und seine Folgerungen auftritt, schreibt er die „Grazien“. Wir können sie als einen, nur durch seine poetische Mischform von den übrigen „Beyträgen“ abgesonderten „Beytrag zur geheimen Geschichte des menschlichen Verstandes und Herzens“ ansehen. Sie wollen nicht bloß ein tändelndes Spiel sein, es soll ihnen ein tieferer Gedanke zu Grunde liegen. Wieland will „den Übergang des Menschen aus dem Naturzustande zur Stufe einer verfeinerten Bildung“ darstellen. Er zeigt, wie — auch die Wahrscheinlichkeit des Urzustandes vorausgesetzt — jedenfalls allein die „Grazien“ den Menschen aus dem Zustande dumpfen Trieblebens zu erlösen vermochten. So hängt das Gedicht enge mit den „Beyträgen“ zusammen.

Ein Punkt, der Rousseaus Hypothese in Widerspruch mit sich selbst brachte, war die „perfectibilité“, die er dem Menschen im Urzustande ließ. Sie führt ihn von selbst notwendig zur Annahme einer höheren Stufe, des Mittelzustandes, auf dem die Menschheit zu ihrem Heile hätte verharren müssen.

„Ce période de *développement des facultés humaines,* tenant un *juste milieu* entre l'indolence de l'état primitif et la pétulante activité de notre amourpropre, dut être l'époque la plus heureuse et la plus durable.“ (Disc. sur l'in. Oeuvr. I, 110.) Dieser Zustand war „la véritable jeunesse du monde“, das goldene Zeitalter, das nur „par quelque funeste hasard“ unterging.

Genau diese „Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten“ nach der Urzeit ist der Gegenstand der „Grazien“. Wieland hätte auch jene Menschen des juste milieu bei Rousseau finden können — aber er sah nur den düster schweifenden Wilden. Und wenn er in den „Grazien“ den état primitif als Ausgangspunkt der Menschheitsentwicklung gelten läßt, so tut er es nur, um desto deutlicher zu zeigen, wie verkehrt Rousseaus Anschauungen von dem Verhängnis des Übergangs auf höhere Bildungsstufen, von der absoluten Verderblichkeit der Künste und Wissenschaften, der „Grazien“ und „Musen“ sei.

„Die Menschen, womit Deukalion und Pyrrha das alte Gräcien bevölkerten, waren anfänglich ein sehr rohes Völkchen; so wie man es von Leuten erwarten mag, die aus Steinen Menschen geworden waren.

Sie irrten, mit Fellen bedeckt, in dunkeln Eichenhainen,
Der Mann mit der Keule bewehrt, das Weib mit ihren Kleinen
Nach Affenweise behangen; und sank die Sonne, so blieb
Ein jedes liegen, wohin der Zufall es trieb.

* * *

Der Baum, der ihnen Schatten gab,
Warf ihre Mahlzeit auch in ihren Schooß herab;
Und war er hohl, so wurde bey Nacht
Aus seinem Laub ihr Bett' in seine Höhle gemacht."

Wie im Agathon die Ausmalung des Urzustandes! Wieland setzt hinzu: „Ich weiß nicht, Danae, wie geneigt Sie Sich fühlen, es dem Verfasser der Neuen Heloise zu glauben, daß dieses der selige Stand sey, den uns die Natur zugedacht habe. Aber, wenn wir alle die Übel zusammenrechnen, wovon diese Kinder der rohen Natur keinen Begriff hatten, so ist es unmöglich, ihnen wenigstens eine Art von negativer Glückseligkeit abzusprechen. (Ww. X, 10. 11.)

Die Götter führen das goldene Zeitalter herauf, und die „Geschöpfe, die ... den großen Affen in Ostindien und Afrika nicht so gar ungleich sehen mochten", „welche die Natur nur angefangen hatte" – sie werden durch die Grazien und Musen zu Menschen ausgebildet; sie lernen die Künste von ihnen, „die das Leben erleichtern, verschönern, veredeln, ihren Witz zugleich mit ihrem Gefühl verfeinern, und Tausend neue Sinne dem edlern Vergnügen in ihrem Busen eröffnen." (Ww. X. 16.)

Aber nicht nur auf „Wissenschaften, Künste und Sitten" erstreckt sich der Einfluß der „liebenswürdigen Göttinnen",[1]) — die Tugend selbst steht unter ihrer Herrschaft. Es ist die spätere Grundanschauung Schillers vom Schönen, die Wieland hier schon ausspricht.

„Nur durch das Morgentor des Schönen
Drangst du in der Erkenntnis Land"

und

„Was erst, nachdem Jahrtausende verflossen,
Die alternde Vernunft erfand,
Lag im Symbol des Schönen und des Großen
Voraus geoffenbart dem kindischen Verstand."
(Die Künstler.)

Eben dadurch sind die „Grazien", an sich poetisch minderwertig, merkwürdig, daß sie den Grundgedanken mit Schillers kulturphilosophischen Dichtungen gemeinsam haben, — bei aller Mattheit und Schwunglosigkeit. Beide nehmen ihren Ausgang, wenn auch Wieland nur hypothetisch, von Rousseau, beide geraten

[1]) Ww. X, 102.

mit der ersten Verkündigung Rousseaus (in den Discours) in Gegensatz, indem sie die Menschheit über das juste milieu, das goldene Zeitalter, Arkadien, in den weiten lebensvollen Bereich der Kultur führen. Wieland ist das lockende Bild natürlich einfältigen, idyllisch befriedeten Menschendaseins nicht mehr recht los geworden. Es spukt sogar in den „Beyträgen", im „Goldnen Spiegel", tritt im „Danischmende", sichtlich durch Rousseau beschworen, hervor, ja noch im Oberon taucht die Vision eines friedlichen Tales auf, wo in Einfalt ein Naturvölkchen wohnt. (Oberon Ww. XXII, 2. Ges. Str. 7, 8, 9.)

4. Die Dialogen des Diogenes von Sinope.

Die Jahre 1770—75 stehen unter dem Zeichen Rousseaus. Die „Grazien", die „Beyträge", der „Goldne Spiegel", „Danischmende" befassen sich ausgesprochen oder nicht — mit rousseauischen Ideen, ebenso der Socrates mainomenos (1770).

„Man müßte wenig Kenntnis der Welt haben, wenn man nicht wüßte, daß etliche wenige Züge von Singularität und Abweichung von den gewöhnlichen Formen des sittlichen Betragens hinlänglich sind, den vortrefflichsten Mann in ein falsches Licht zu stellen. Wir haben an dem berühmten Hans Jacob Rousseau von Genf, einem Manne, der vielleicht im Grunde nicht halb so singular ist als er scheint, ein Beyspiel, welches diesen Satz ungemein erläutert. Und in den vorliegenden Dialogen werden wir den Diogenes selbst über diese Materie an mehr als einem Orte so gut raisonniren hören, daß schwerlich jemanden, der sich nicht zum Gesetz gemacht hat, nur seine eigene Meynung gelten zu lassen, ein unaufgelößter Zweifel übrig bleiben wird." (Diog. S. 30, 31.) So Wieland im Vorbericht zum „rasenden Sokrates".

Diogenes ist ein Sonderling, wie Rousseau auch. Gemahnt Rousseau nicht an jenen Cyniker, der bedürfnislos aus der Hand der Natur lebt und — eine wandelnde Kritik der glänzenden Kultur seiner Zeit — in Korinth sein Wesen treibt? Die Parallele, welche Wieland selbst zieht, legt sie es nicht nahe: Rousseau, der Diogenes des 18. Jahrhunderts?[1])

Damit soll natürlich nicht gesagt sein, daß die beiden Gestalten sich in der Absicht Wielands decken. Sondern es mag die nähere Beschäftigung mit Rousseau Wieland auf den Gedanken gebracht haben, nach seiner Art Ernst und Ironie mischend, den

[1]) Schon früher nennt Wieland einmal Rousseau den „Cyniker". Hassencamp a. a. O. S. 31 f.

griechischen Cyniker neben manchem andern, was er auf dem Herzen hatte, auch Wahrheiten und Paradoxien des Genfer Sonderlings vortragen zu lassen. Wir dürfen manches, was dem Diogenes gilt, und was er ausspricht, auf Rousseau beziehen.

Diogenes lebt inmitten der höchsten Kultur ein der Natur gemäßes Leben. Die Götter sind „selig, weil sie nichts bedürfen, nichts fürchten, nichts hoffen, nichts wünschen, alles in sich selbst finden, — und so bin ichs auch, soviel es ein armer Schelm von einem Sterblichen seyn kann, der Brodt oder Wurzeln[1]) haben muß, um zu leben, einen Mantel, um nicht zu frieren, eine Hütte oder wenigstens ein Faß, um sich ins Trockne legen zu können, und — ein Weibchen seiner Gattung, wenn er Menschen pflanzen will." (Diog. S. 41, 42.)

Diogenes will diejenigen, welche sich die Vorteile und Genüsse der Kultur aneignen, nicht „schicaniren". . . . „Der Genuß alles Schönen und Angenehmen sollte nicht glücklich machen?" — — „Ich habe nur einen einzigen Zweifel, — es ist, däucht mich, mehr als ein Zweifel"; — und nun erhält er den Besuch eines reichen Korinthiers Chärea, der seinen nichtswürdigen Charakter enthüllt. (Stück 7.) Er macht die Rettung eines unschuldig Verklagten abhängig von der Bereitwilligkeit von dessen schöner Frau, sich ihm zu ergeben. Dabei ist er ein Liebhaber und Kenner schöner Gemälde. So wenig veredelt die Kunst das Herz! „Vier Talente, Chärea! — für eine Augenlust, die in wenig Wochen ihren Reiz für dich verlohren haben wird! Wie viel Glückliche hättest du mit dieser Summe machen können!" (Diog. 77/78.)

Derselbe Chärea weigert sich, die von Seeräubern entführte Tochter seines Verwalters um zwei Talente loszukaufen. „Ich verfluchte", bricht Diogenes aus, „in der ersten Hitze den Ersten, der jemals gemahlt, und alle Mahler, seine Nachfolger, und alle Angehörigen ihrer Zunft, die Farbenreiber selbst nicht ausgenommen". (Diog. S. 81.) Hört man nicht Rousseau sprechen? Ja, dies ist die Stimmung des ersten Diskurses.

Aber auch ein edler vornehmer Korinthier, Xeniades, sucht den Diogenes auf. Er ist sein Freund. Ihm gegenüber preist er die heilsame Wirkung eines naturgemäßen Lebens (Stück 24, S. 110 ff.) „Diese äußerste Mäßigung hat, nachdem ich ihrer einmal gewohnt bin, nichts beschwerliches mehr für mich; und verschafft mir hingegen Vortheile, welche mit dem schaalen Vergnügen, meinen Gaumen zu kitzeln, gewiß in keine Vergleichung kommen." (Diog. S. 115/16.) Die Kultur wird freilich nicht verneint, Diogenes fällt nicht in Rousseaus Extrem — (die Kunst ist „in gewissem Sinne die Tochter der Natur"[2]) — aber sie wird in ihrer relativen Bedeutung erfaßt, sie hat ihr Korrectiv, ihr Maß an der Natur. „Sollte ich dem Naserümpfen

[1]) Diog. S. 149 hat Wieland in der 1. A. „Kartoffeln"; in den Ww. XIII, 19: „Wurzeln" — ein Beweis, wie sorgfältig er durchsah und feilte. [2]) Diog. S. 119.

der Corinthier zu Ehren, der Stimme dieser guten Mutter ungetreu werden? — Diogenes ist zu sehr sein eigner Freund.“ (Diog. S. 117.)

Zu dem im Genuß der Kulturgüter herzlos gewordenen Chärea, dem edlen, wohlwollend gebliebenen Xeniades tritt der durch Verschwendung verarmte Bachides. Aller seiner Güter beraubt, kommt er zu dem weisen Sonderling, um von ihm zu lernen, „in diesem dürftigen Zustande glücklich zu werden“. Allein ihm ist im Genuß alle Haltung verloren gegangen, er ist ein Opfer des Mißbrauchs der Kultur, unfähig zur Natur zurückzukehren.

Philomedon, auch ein reicher Korinthier, ist der vierte Gast des Diogenes. Mit ihm erörtert der Weise das Verhältnis des Einzelnen zum Staat, zur Gesellschaft. Diogenes hält ihm vor, daß seine Einkünfte „nur in Kraft des Vertrags, welcher zwischen den Stiftern der Republik getroffen wurde, da sie die erste Gütertheilung vornahmen“, sein Eigentum seien.[1]) „Deine Vorfahren bekamen ihren Antheil, unter der Bedingung, daß sie so viel, als in ihren Kräften wäre, zum Besten des Staates beytragen sollten. Dieser Vertrag dauert noch immer fort.“ (Ebenda.) Philomedon hat kein anderes Recht auf seine Reichtümer und die damit bestrittenen Genüsse als was ihm „der gesellschaftliche Vertrag, und die daher fließenden bürgerlichen Gesetze geben“. (Diog. S. 170.) Als Philomedon entgegnet, daß alles was ihm andre thäten, entweder durch Sklaven, die er ernähre, oder durch Freiwillige, die er bezahle, geschähe — frägt Diogenes: „Wer giebt dir ein Recht, Menschen, welche von Natur deines gleichen sind, als dein Eigenthum anzusehen? — „Die Gesetze“ wirst du sagen; — aber gewiß nicht die Gesetze der Natur, sondern Gesetze, welche ihre Verbindlichkeit eben demjenigen ausdrücklichen oder stillschweigenden Vertrag zu danken haben, auf den sich die ganze bürgerliche Verfassung stützt.“ (Diog. S. 171.)[2])

Dieser Zustand der Knechtschaft eines Teiles des Volks dauert so lange, als dieser seiner Kraft unbewußt ist. Es kann aber jeden Augenblick geschehen, daß er sich seiner Übermacht bewußt wird, und sich derselben dazu bedient, die Reichen aus ihren Gütern herauszuwerfen und eine neue Teilung vorzunehmen. Es tritt eben das ein, was Rousseau ausspricht: „Le pacte social étant violé, *chacun rentre alors dans ses premiers droits,*“ *et reprend „la liberté naturelle, en perdant la liberté conventionnelle, pour laquelle il y renonça.*“ (Contr. soc. Oeuvr. III, 313.)

---

[1]) Diog. S. 168. [2]) Nach Rousseau ist Sklaverei in und außerhalb des Contrat social widernatürlich. „Dire qu'un homme se donne gratuitement, c'est dire une chose absurde et inconcevable; un tel acte est illégitime et nul, par cela seul que celui qui le fait n'est pas dans son bon sens.“ (C. s. *de l'esclavage.* Oeuvr. III, 309.) — Auch bei Wieland ist es nur die „furchtbare Macht“, welche die Sklaven im Zaume hält, kein eigentliches Recht.

Diogenes ist Kosmopolit und beruft sich dabei auf das Naturrecht. „Frey, unabhängig, gleich an Rechten und Pflichten setzt die Natur ihre Kinder auf die Welt, ohne irgend eine andre Verbindung als das natürliche Band mit denen, durch die sie uns das Leben gab, und das Sympathetische, wodurch sie Menschen zu Menschen zieht. Die bürgerlichen Verhältnisse meiner Eltern können mich meines Naturrechts nicht berauben.“ (Diog. S. 180.) Niemand kann ihn zwingen, Bürger eines einzelnen Staats zu werden; — man sieht, dieser Diogenes hat den Contrat social mit Nutzen gelesen.

Auch das Verhältnis der Künste zur Moral und Politik findet seine Erörterung, und die Verteidigung derselben richtet sich ebensowohl gegen Rousseau als gegen Platon.

„Ein weiser Mann ist nichts weniger als ein Hässer der Freude.“ — „Was fordert die strengste Pflicht von der Obrigkeit eines Staats? - als daß sie ihr Volk glücklich mache.“ — „Ein fröhliches Volk thut alles, was es zu thun hat, muntrer und mit besserm Willen als — ein dummes, oder schwermüthiges.“ (Diog. S. 186, 187, 191/92.)

So sehr nun zwar Rousseau gegen das Theater seiner Zeit eiferte, so sehr ist er aber auch von der Notwendigkeit, dem Volk durch Freude sein Dasein zu erleichtern, durchdrungen. Es findet sich gerade in dem Brief gegen das Theater der nämliche Gedankengang, dem Diogenes folgt: „Il ne suffit pas que le peuple ait du pain et vive dans sa condition; *il faut qu'il vive agréablement afin qu'il en remplisse mieux les dévoirs*, qu'il se tourmente moins pour en sortir, et *que l'ordre public soit mieux établi.* Les bonnes mœurs tiennent plus qu'on ne pense à ce que chacun se plaise dans son état.“ (Lettre à d'Al. Oeuvr. I, 263).

Wenn Diogenes sagt: „Ein fröhliches Volk, ein Volk, das für Witz und lachenden Scherz empfindlich ist, läßt sich viel leichter regieren, als ein schwermüthiges, und ist unendlichmal weniger zu Unruhen, Widersetzlichkeit und Staatsveränderungen geneigt“ — so stimmt er darin mit Rousseau überein: *„Le manége et l'esprit d'intrigue* viennent d'inquiétude et de mécontentement ... il faut *aimer* son métier pour le bien faire.“ (A. a. O. S. 263, Anm.)

„Was ist also der Mann, der nicht leiden will, daß wir dieser wohlthätigen Göttin [der Freude] opfern? — Er ist krank, wie ich sagte, oder — er ist noch was ärgers, — ein Schurke.“ (S. 191.) Rousseau sagt: „Que doit-on perser de ceux qui voudroient *ôter* au peuple les *fêtes,* les *plaisirs,* et *toute espèce d'amusement,* comme autant de distractions qui le détournent de son travail? Cette maxime est *barbare et fausse“.* (Oeuvr. I, 263.) Die Folgen sind bei Wieland wie bei Rousseau die nämlichen: „Dumm und barbarisch wirst du werden, armes Volk!“ „In kurzem wird euer Witz plump, eure Gemüthsart rauh und ungesellig, eure Tugend wild, spröde und menschen-

feindlich seyn. Ihr werdet der Jugend eine Gelegenheit zu Ausschweifungen abgeschnitten haben; aber unbekehrt von euren Sittenlehren, werden sie auf Schadloshaltungen bedacht seyn, welche ihnen selbst und dem Staat zehnmal verderblicher seyn werden." (S. 202). Noch schärfer Rousseau: „Qu'arrive-t-il dans ces lieux où regne une contrainte éternelle, où l'on punit comme un crime la plus innocente gaieté, où les jeunes gens des deux sexes n'osent jamais s'assembler en public, et où *l'indiscrète sévérité d'un pasteur ne sait prêcher au nom de Dieu qu'une gêne servile, et la tristesse et l'ennui? Aux plaisirs permis dont on prive une jeunesse enjouée et folâtre, elle en substitue de plus dangereux*: les tête-à-tête adroitement concertés prennent la place des assemblées publiques. *A force de se cacher comme si l'on étoit coupable, on est tenté de le devenir. L'innocente joie aime à s'évaporer au grand jour,* mais *le vice est ami des ténèbres,* et jamais l'innocence et le mystère n'habitèrent longtemps ensemble." (Lettre à d'Al. Oeuvr. I, 265.)

Trotz dieser auffallenden Übereinstimmungen, die er in dem Briefe gegen das Theater wohl auch nicht gesucht hätte, dachte Wieland gewiß nicht daran, mit Rousseau einig zu sein, sondern er hielt ihn für einen „Hässer der Freude", dem die Ausführungen des Diogenes hauptsächlich galten.

Es tritt an diesem Orte mit aller Schärfe Wielands einseitige Beurteilung Rousseaus hervor, die sich nur an das Allgemeinste von dessen erstem extremem Standpunkte hält. —

Die „Dialogen" schließen mit der „Republik des Diogenes". Sie parodiert einen jener „unausführbaren Vorschläge" Rousseaus, den er im Discours sur l'inégalité gemacht hatte. Rousseau frägt dort: „Quelles expériences seroient nécessaires pour parvenir à connoître l'homme naturel; et quels sont les moyens de faire ces expériences au sein de la société?" (Oeuvr. I, 79.) Diogenes beantwortet diese Frage ironisch durch eine Utopie: auf einer Insel werden ungefähr 100 000 hübsche Mädchen mit ebensoviel hübschen jungen Burschen zusammengebracht. Das Ergebnis sind zum wenigsten 130 000 kleine Bübchen und Mädchen; mit ihnen wird die Republik des Diogenes gegründet. Da gibt es keine Staatsleute, Soldaten, Baumeister, Seefahrer und Negocianten, keine Wollen- und Seidenfabrikanten, keine Maler und Bildhauer, keine Philosophen, Geschichtschreiber, Dichter, keine Schauspieler, Mimen, Tänzer, keine Ärzte. Das Volk wird mit allen Erzeugnissen des Handwerks dadurch versehen, daß wenigstens alle 20 Jahre ein Schiff mit dergleichen Werkzeug an ihrer Küste scheitern müsse — denn, wenn sie dieselben selbst herstellen wollten, brauchten sie Eisengruben, Schmelzhütten, Eisenhämmer; „um diese zu haben, müßten sie — der Henker hohle alles was sie haben müßten; das würde mir meine ganze Republik zu Grunde richten". (Diog. 264, 265.)

Der leidigen Perfectibilität wird dadurch vorgebeugt, daß der Erfinder einer jeden Neuigkeit oder Neuerung, welche auf

eine vermeinte Verbesserung ihrer Lebensart u. s. w. . . . abzielte, sich ebenso, wie ein Störer der ehlichen Ruhe, die Belohnung zuzöge, in einen Nachen gesetzt, und auf ewig in den Ocean verwiesen zu werden. (Diog. S. 286.)

Unwissenheit ist die Grundlage der Glückseligkeit der Bewohner, sie würden entarten, wenn nur ein einziger Kulturmensch, etwa ein Athener, auf die Insel kommen würde.

Die Satire will darauf hinaus, daß ein solches, von Rousseau vorgeschlagenes Experiment nichts anderes ergeben würde, als was die natürliche Entwicklung schon ergeben hat.

Wieland fand solches Gefallen an seinem Einfall, daß er ihn in den „Beyträgen" wiederholte.

---

5. Beyträge zur geheimen Geschichte des menschlichen Verstandes und Herzens.[1])

Die „Beyträge" sind ein weiterer Schritt in der Auseinandersetzung Wielands mit Rousseau. Im Mittelpunkt der Polemik steht der état primitif und das Verhältnis von Natur und Kultur.

Iselin hatte in seinen „Philosophischen Muthmassungen der Geschichte der Menschheit" über den Urzustand gehandelt. (S. über Iselin: Fester, a. a. O. S. 41.) Wieland dachte gering von Iselins Werk. Schon am 18. Mai 1764 schrieb er an Zimmermann: „Herr Iselin giebt sich in seiner Geschichte der Menschheit die Miene, für das menschliche Geschlecht zu schreiben, und schreibt in der That für Knaben und Frauenzimmer. Bey etwas genauer Analyse würde dieser gute, wackre, liebe Mann eine ziemlich komische Figur machen." (Ausg. Br. II, 237.) Am 14. Mai 1770 eröffnete Wieland seine Vorlesungen in Erfurt, und zwar zunächst an der Hand von Iselins Werk. (Gruber 50, 535. Brief an Riedel 3. Febr. 1769, Ausw. denkw. Br. I, 91. An Geßner, ebenda S. 265. Vgl. Brief an Bodmer bei Gruber, Biogr. 1815/16, II, 2.)

Er hielt sich jedoch nicht lange an Iselin. Die Unzulänglichkeit des Schweizer „Geschichtsphilosophen" mochte ihn, der sich damals mit Rousseau abgab, veranlaßt haben, selbst eine gründ-

---

[1]) 1. Ausgabe. Leipzig, Weidmann u. Reich, 1770. 2 Teile. — Ww. XIV. (Göschen 1794 ff.)

lichere Widerlegung desselben zu versuchen. Was den Urzustand betrifft, so kommt seine Kritik nicht viel über das hinaus, was Voltaire am 30. Aug. 1755 an Rousseau geschrieben hatte: „On n'a jamais tant employé d'esprit à vouloir nous rendre bêtes." (Streckeisen-Moultou, Rousseau, ses amis et ses ennemis I, 263.)

Wielands Kritik an Rousseaus état primitif leidet, wie schon berührt, an dem Fehler, daß sie sich mit dem leichten Erfolg begnügt, die paradoxe Form zu zerpflücken, ohne zum Kern von Rousseaus Verkündigung vorzudringen; dies war ein Ding der Unmöglichkeit bei dem Verfahren, die weitere Erklärung und Vertiefung, welche Rousseau seiner Lehre durch seine Hauptwerke gegeben hatte, einfach außer acht zu lassen.

Der Dichter hielt große Stücke auf die Beyträge. Fester zitiert schon die übertriebene Einschätzung derselben in der zweiten Ausgabe 1794 (a. a. O. S. 40.). Aus früherer Zeit stammt ein ähnliches Selbsturteil, das Wieland im deutschen Merkur ausgesprochen hat. Ein Prager Korrespondent hatte, ohne eine Ahnung von Wielands Autorschaft, die Beyträge „unterschiedlichen in Teutschland zusammengeschmiedeten Scartequen" zugezählt. Wieland antwortet in köstlicher Persiflage des schwerfälligen Kanzleistils des Einsenders u. a., daß er „in der Verstockung schon so weit gekommen sei, einige Stücke dieser Scarteque, als da sind die Palmblätter des Abulfaouaris und die Auszüge aus dem Philosophen Tlantlaquacapatli, für das Beste zu halten, was er jemals gedacht und geschrieben haben mag". (D. M. 1774 März, S. 373.)

Wieland bezeichnet die Tendenz der Beyträge folgendermaßen: „Wir können und wollen nicht länger bergen, daß die Hauptabsicht dieses Buches ist, uns der Menschheit gegen alle diejenigen anzunehmen, welche ihre wahre Züge verunstalten und mißzeichnen, es sey nun, daß sie den Menschen zu sehr erniedrigen oder zu sehr erhöhen." (Beytr. II, 69.) Schon Voltaire hatte den Discours sur l'inégalité ein „livre contre le genre humain" genannt. (Rousseaus Brief 18. Aug. 1756, Oeuvr. X, 123.) Wieland will den der Menschheit vermeintlich durch Rousseau angetanen Schimpf zurückweisen, — etwa so wie wenn ein Popularphilosoph unsrer Tage gegen die berufene „Abstammung vom Affen" aufzutreten sich vornähme.

Pröhle[1]) meint: Die Beyträge seien „wegen der mangelhaften Naturkenntnis der damaligen Zeit jetzt kaum noch zu verstehen", und hofft allen Ernstes, „an der Hand der heutigen Geographie und Ethnographie, wie sie sich etwa durch Alexander von Humboldts Reise in die Äquinoktialgegenden gestaltet hat, in das Verständnis dieser Beyträge eindringen zu können". (S. 93 f.) Das gerade Gegenteil wird wohl richtig sein. Man wird niemals eine veraltete Auffassung verstehen, wenn man nicht alle später gewonnene Erkenntnis zunächst beiseite läßt und sich unbefangen auf den Standpunkt des Wissens jener Zeit stellt.[2])

Die Beyträge werden durchaus verständlich, wenn man sie nimmt als das was sie sind, nämlich als „Randglossen" (so nennt sie Fester a. a. O. S. 39) zu Rousseaus Hypothese vom état primitif. Sie sind ein Protest der Aufklärung von seiten des deutschen Dichters, der ihr viel verdankte, und dieser Protest richtet sich naturgemäß gegen eine Lehre, welche die Natur alles, die Vernunft nichts sein läßt.

Anmerkung:

Die erste Ausgabe ist in sechs Bücher eingeteilt, alle näheren Titel fehlen. In 1794 ff. ist der „Vorbericht" nicht aufgenommen. Die „Bücher" der ersten Ausgabe haben in der Ausgabe 1794 ff. folgende Titel:

Erstes und Fünftes Buch: „Koxkox und Kikequetzel. Eine mexikanische Geschichte. Ein Beytrag zur Naturgeschichte des sittlichen Menschen. 1769 und 70."

Zweites Buch: „Reise des Priesters Abulfauaris ins innere Afrika." „Die Bekenntnisse des Abulfauaris gewesenen Priesters der Isis in ihrem Tempel zu Memfis in Nieder-Ägypten. Auf fünf Palmblätter von ihm selbst geschrieben." (In der ersten Ausgabe haben die „Bekenntnisse" den nämlichen Titel. Nur heißt es dort: „auf fünf Palmblättern". — Der Beitrag ist in 1794 ff. in Bd. XV untergebracht.)

Drittes Buch: „Über die von J. J. Rousseau vorgeschlagenen Versuche, den wahren Stand der Natur des Menschen zu entdecken nebst einem Traumgespräch mit Prometheus. 1770."

---

[1]) Lessing, Wieland, Heinse. Berlin 1877. S. 93 f. [2]) Es ist auch nicht erfindlich, was die sehr problematischen Angaben Pröhles über das Leben der Wilden irgendwie in den Beiträgen aufhellen. Pröhles Buch wimmelt übrigens von Schreib- oder Druckfehlern; in der ersten Ausgabe der Beiträge steht Kikequetzal, in der Ausgabe 1794 ff.: Kikequetzel — Pr. hat: Kikequitzel (S. 95); ebenso Haguatzin statt Tlaquatzin (S. 95); später Gondalin statt Gandalin (S. 106); Hana und Gulpenheh statt Hann u. G. (S. 107) u. s. w.

Viertes Buch: „Betrachtungen über J. J. Rousseaus ursprünglichen Zustand des Menschen. 1770."

Sechstes Buch: „Über die Behauptung daß ungehemmte Ausbildung der menschlichen Gattung nachtheilig sey. 1770."

In die Ww. ist statt des Abulfauaris der Aufsatz aufgenommen:

„Über die vorgebliche Abnahme des menschlichen Geschlechts." (D. M. 1777. März. S. 209ff., unter dem Titel: „Betrachtung über die Abnahme des menschlichen Geschlechts." — Dieser Aufsatz wird an seiner Stelle behandelt werden, weil bei der Untersuchung die streng chronologische Anordnung als zweckmäßig erschien und er zudem sich Rousseau bedeutend nähert. —

I. Koxkox und Kikequetzel. Koxkox ist der erste, aus einer Erdkatastrophe gerettete Ureinwohner Mexikos. Bald führt ihm der Zufall ein Mädchen, Kikequetzel, zu. In behaglicher Breite wird das Zusammentreffen der Beiden ausgemalt — eine echt Wielandische „Sinnenszene". Die Glücklichen genießen nicht lange die Tage der ersten Unschuld. Ein einziger Zufall zerstört das Idyll. Es verirrt sich nämlich ein dritter Wilder in ihre Nähe und verführt Kikequetzel. Koxkox verschwindet eines Tags nach heftigem Kampf mit dem Nebenbuhler und trifft irgendwo auf drei andere Weiber. Mit diesen zieht er an seinen ersten Wohnort zurück. Die Vielweiberei ist fertig, in ihrem Gefolge zieht das Verderben in die kleine Menschengesellschaft ein, — das ganze Geschlecht „sinkt zur Thierheit herab".

Rousseau hatte im Discours sur l'inég. (Oeuvr. I, 93) behauptet: Die Familie im Urzustande annehmen hieße Ideen der Gesellschaft auf den état primitif übertragen: „les mâles et les femelles s'unissoient fortuitement, selon la rencontre, l'occasion et le désir, ... ils se quittoient avec la même facilité."

Indem Wieland in der kleinen mexikanischen Geschichte zeigt, daß dieser Zustand schließlich zum Untergang des Menschengeschlechts führt, will er Rousseaus Behauptung zurückweisen.

Zugleich aber widerlegt die natürliche Sympatie, welche, mit Sternescher Sentimentalität durchtränkt, die beiden ersten Menschen zusammenführt, Rousseaus Behauptung von der Ungeselligkeit. Diese bestreitet Wieland später noch ausdrücklich und ausführlich.

Außer dieser antirousseauischen Tendenz sind zwei Exkurse von Interesse: über das Verhältnis von Natur und „Kunst" und über die Entstehung der Sprache.

„Verliehrt oder gewinnt die Natur dadurch, wenn sie des Beystands und der Auszierung der Kunst entbehrt?" — Rousseaus Paradox hatte in dem Satze gegipfelt: „J'ose presque assurer que l'état de réflexion est un état contre nature, que l'homme qui médite est un animal dépravé." (Oeuvr. I, Disc. s. l'in. S. 87.) Nach ihm hatte also die Kultur deshalb vornehmlich das Übel in die

Welt gebracht, „weil sie auf der Reflexion, auf dem Nachdenken über Mittel und Zwecke beruhe, welches unvermeidlich den unedlen Trieben, die aus dem Eigennutz entspringen, über die besseren, die auf dem natürlichen Gefühl beruhen, zum Sieg verhelfe.“ (Wundt, Rektoratsrede Leipzig 1889.) Bei Rousseau stehen anfänglich Natur und Kultur in dem nämlichen Gegensatz wie die Welt vor und nach dem Sündenfall in der theologischen Auffassung: Die Menschheit hat sich in schroffem Gegensatz zu ihrer ursprünglichen Natur fortgebildet — sie steht gewissermaßen auf dem Kopf, es handelt sich darum, sie auf die Beine zu bringen. Die Ur- und Erbsünde ist der Abfall von der Natur.

Für Wieland hingegen ist die Kunst, im Sinne von Kultur[1]) — nichts anderes als die Natur selbst in bewußter Vollkommenheit. Wir können „kühnlich alle Philosophen, Misosophen und Morosophen, welche jemals über Natur und Kunst raisonniert[2]) haben, auffordern, uns jemand andern zu nennen, als die Natur — welche durch den Menschen, als ihr vollkommenstes Werkzeug, dasjenige, was sie gleichsam nur flüchtig entworfen und angefangen hatte, unter einem andern Nahmen zur Vollkommenheit bringt“. (Beytr. I, 89.)

In der Kultur wirkt die Natur durch den Menschen abermals schöpferisch. „Der Mensch muß gewissermaßen sein eigener zweyter Schöpfer seyn.“ (S. 92.) „Warum sollte es nicht auch die Natur seyn, welche im Menschen, nach bestimmten und gleichförmigen Gesetzen diese Entwicklung und Ausbildung seiner Fähigkeiten veranstaltet? — dergestalt, daß sobald er unterläßt, in allem, was er unternimmt, auf ihren Fingerzeig zu merken; sobald er, aus indiscretem[3]) Vertrauen auf seine Vernunft, sich von dem Plan entfernt, den sie ihm vorgezeichnet hat, — von diesem Augenblick an Irrthum und Verderbniß die Strafe ist, welche unmittelbar auf eine solche Abweichung folgt.“ (Beytr. I, 93.)

Hier ist Rousseaus ursprüngliches Paradox auf seine Wahrheit zurückgeführt: Die Natur ist das innere Bildungsprinzip der Kultur, oberste Norm aller Entwicklung; Wieland entgeht es nur, daß

---

[1]) „Das Wort Kunst wird in diesem und dem folgenden Kapitel in der weitläuftigsten Bedeutung, in so fern es gewöhnlich der Natur entgegen gestellt wird, genommen.“ (Ww. XIV, 67, Anm. 3.) [2]) Ww. XIV, 71/72: „vernunftet oder vernünftelt haben.“ [3]) Ww. XIV, 75: „unbehutsamem.“

Rousseau selbst „den Naturbegriff relativ gefaßt und der den natürlichen Lebensbedingungen entsprechenden Kultur Berechtigung zugestanden hatte“.[1]) (Höffding, R. und seine Philosophie, Stuttg. 1897, S. 117/118.)

In dem Exkurs über die Entstehung der Sprache nähert sich Wieland Rousseaus Theorie (Discours sur l'inég. Oeuvr. I, 93 ff.), während er sie in dem Beitrag: „Über Rousseaus ursprünglichen Zustand des Menschen“ mit der Bemerkung beiseite schiebt: „Nichts richtigers, das wilde, ungesellige, dumme, eichelnfressende Thier, das er seinen Menschen nennt, würde in Ewigkeit keine Sprache erfunden haben, wie die Sprache Homers und Platons ist. Wer wollte sich die Mühe geben, einen solchen Satz erst durch die tiefsinnigsten Erörterungen zu beweisen?“ (Beytr. II, 33.)

Die Bemerkung ist nicht mehr als ein Sophisma. Wie auch Wieland immer sich die ersten Menschen gedacht haben mag, auch sie hätten keine Sprache wie die Homers und Platons erfunden. Wo Wieland selbst nun über die Sprache „raisonniert — oder deraisonniert“,[2]) gerät er auf ganz ähnliche Vermutungen wie Rousseau.

Die folgende Gegenüberstellung mag dies beweisen:

Wieland:	Rousseau:
„Sie hatten, däuchte mir, keine künstliche und conventionelle Sprache vonnöthen, weder um einander ihre Begriffe, noch ihre Empfindungen mitzutheilen.“ (Beytr. II, 103.)	„La première (difficulté) qui se présente est d'imaginer comment elles (les langues) purent devenir *nécessaires*. (Disc. s. l'in. S. 93.)

[1]) „Les besoins changent selon la situation des hommes: Il y a bien de la différence entre l'homme naturel et l'homme vivant dans l'état de société. Emile n'est pas un sauvage à reléguer dans les déserts; c'est un sauvage fait pour habiter les villes, il faut qu'il sache y trouver son nécessaire tirer parti de leurs habitans et vivre, si non comme eux, du moins avec eux“ u. ö. (Emile III. Oeuvr. II, 177.) — „J'ai déja dit ailleurs que je ne proposois point de bouleverser la société actuelle, de brûler les bibliothèques et tous les livres; de détruire les colléges et les académies; et je dois ajouter ici que je ne propose point non plus de réduire les hommes à se contenter du simple necessaire.“ (Reponse à Mr. Bordes. Oeuvr. I, 65.) — „Mon avis est donc et je l'ai déjà dit plus d'une fois de laisser subsister et même d'entretenir avec soin les académies, les colléges, les universités, les bibliothèques, les spectacles et tous les autres amusemens qui peuvent faire quelque diversion à la méchanceté des hommes, et les empêcher d'occuper leur oisiveté à des choses plus dangereuses.“ (Préface zu Narcisse. Oeuvr. V, 109; s. a. Brief an den König von Polen. Oeuvr. I, 44 - 46.) [2]) Beytr. II, 103.

„Man kann die Art, wie sie einander ihre Gefühle ausdrückten, nicht wohl eine Sprache nennen, aber sie war beiden so angenehm, daß sie nicht aufhören konnten, bis sie mußten.“[1]) (Ww. XIV, 81.)

„Les mâles et les femelles s'unissoient fortuitement, selon la rencontre, l'occasion et le désir, *sans que la parole fût un interprête fort nécessaire des choses quils avoient à se dire.*“ (Disc. s. l'in. I, 93.)

Die arme Sprache irgend eines wilden Völkchens in der wildesten Insel des Südmeers „wäre noch mehr als die ersten Mexicaner schlechterdings von nöthen hätten“. (Beyträge II, 104.)

„Eine künstlichere Sprache würde ihnen gerade so viel genützt haben als gemünztes Geld. Was sollten sie mit Zeichen anfangen, ehe sie Ideen hatten und wie sollten sie Ideen von Dingen haben, deren Beziehung auf ihre Erhaltung und Glückseligkeit ihnen noch unbekannt war.“ (Beytr. II, 104/5.)

„Quand nous lui supposerions dans l'esprit autant d'intelligence et de lumières qu'il doit avoir et qu'on lui trouve en effet de pesanteur et de stupidité, *quelle utilité* retireroit l'espèce de toute cette métaphysique?“ (Disc. I, 92.)

Die Natur tat alles für sie, sie überließen sich ihren Empfindungen, ohne dieselben zu zergliedern, ihren Ursachen nachzuforschen oder sie mit Nahmen belegen zu wollen. „Ihre Tage flossen ungezählt und ungemessen“ in seliger Indolenz dahin.[2]) (S. Disc. sur l'in. „*l'indolence* de l'état primitif“ I, 110. „Son âme que rien n'agite, se livre au seul sentiment de son existence actuelle sans aucune idée de l'avenir.“ (Disc. I, 91.)

Rousseau hatte auf die ungeheuern Schwierigkeiten, die der Bildung der Sprache entgegenstehen, hingewiesen. Während Wieland gelegentlich diese Schwierigkeiten leichter Hand abtut (s. o.), hebt er hier mit Rousseau hervor, welche Zeiträume vergehen mußten, ehe die Sprache der Ausdruck der Begriffe werden konnte.

„Die Menschen genossen Jahrtausende lang die Früchte der Stauden und Bäume, ehe es einem von ihnen einfiel, Pflanzen zu zergliedern, und zu untersuchen, was die Vegetation sey; und wie viele Veranlassungen, Bemerkungen und Untersuchungen mußten vorhergehen, bis es auch dem spekulativsten Kopfe unter ihnen einfallen konnte?“ (Beytr. II, 107.)

„l'on jugera combien il eût fallu *de milliers* de siècles pour développer successivement dans l'esprit humain les opérations dont il étoit capable.“ (Disc. I, 93.)

„L'embarras de toute cette nomenclature ne put être levé facilement; car, *pour ranger les êtres sous des dénominations communes et génériques,* il en falloit *connoître* les *propriétés* et *les différences; il falloit des observations et des définitions,* c'est-à-dire de *l'histoire naturelle* et de la métaphysique, *beaucoup plus que les hommes de ces temps-là n'en pouvoient avoir.*“ (Disc. I, 95.)

[1]) In der 1. Ausg. fehlt hier die Beziehung auf die Sprache. [2]) Beytr. II, 105.

Wieland sucht wie Rousseau den Ursprung der Sprache im Naturschrei, nur daß Rousseau den Gedanken knapper und energischer ausdrückt.

„Das natürliche Verhältnis zwischen gewissen Tönen und gewissen Empfindungen od. Gemütserregungen konnte ihnen nicht lange unbemerkt bleiben; und dieses hätte sie eben so natürlich auf den Gedanken gebracht, daß Töne geschickt seyen Zeichen abzugeben." (Beytr. II, 116.)

„Le premier langage de l'homme, le langage le plus universel, le plus énergique, et le seul dont il eût besoin, avant qu'il fallût persuader des hommes assemblés, est *le cri de la nature.*" (Disc. I, 94.)

Ganz in derselben Weise wie Rousseau entwickelt nun Wieland die Entstehung der Sprache aus dem Naturlaut bis zur „conventionellen Sprache", den *„signes institués"*.

„Nach und nach hätten sie bemerkt, daß sie fähig seyen, eine Menge manchfaltiger Töne hervorzubringen. Sie hätten sich angewöhnt, die geläufigsten dieser Töne zu Bezeichnung derjenigen Dinge, womit sie am meisten zu thun hatten, zu gebrauchen. Dieser erste Fund einer conventionellen Sprache würde nach und nach mit den unentbehrlichsten Zeichen ihrer Bedürfnisse, Handlungen und Leidenschaften vermehrt worden seyn. Die natürlichen Gegenstände des Gehörs, das Murmeln eines Bachs, das Säuseln oder Brausen des Windes, das Gebrüll des Löwen, der rollende Donner, würde durch Worte ausgedrückt worden seyn, welche den Schall, den sie bezeichnen sollten, nachgeahmt hätten. Aehnliche Töne würden vielleicht gebraucht worden seyn, ähnliche Beschaffenheiten an den Gegenständen andrer Sinnen zu benennen. So wären sie nach und nach, ohne es selbst zu wissen, die Erfinder einer Sprache geworden, — und so ist es vermuthlich mit dem Ursprung einer jeden Sprache hergegangen, deren Erfinder keinen andern Lehrmeister gehabt haben, als die Natur." (Beytr. II, 116/17.)

Rousseau: „Quand les idées des hommes commencèrent à s'étendre et à se multiplier, et qu'il s'établit entre eux une communication plus étroite, ils cherchèrent des signes plus nombreux et un langage plus étendu; ils *multiplièrent les inflexions de la voix,* et y joignirent les gestes qui, par leur nature, sont plus expressifs, et dont le sens dépend moins d'une détermination antérieure."

Auch Wieland zählt unter die Ausdrucksmittel die Gesten: „Diese allgemeine Sprache, die von keinem Grammatiker gelehrt, aber von allen Menschen verstanden wird, und, in Sachen, wo es allein auf die Mittheilung unsrer Empfindungen und Begierden ankommt, weniger der Mißdeutung unterworfen ist, als die vollkommenste Wörtersprache von der Welt." (Beytr. II, 111.)

„Ils exprimoient donc les objets visibles et mobiles par des *gestes,* et ceux qui frappent l'ouïe par des sons imitatifs: mais comme le geste n'indique guère que les objets présens ou faciles à décrire et les actions visibles: qu'il n'est pas d'un usage universel, puisque l'obscurité ou l'interposition d'un corps le rendent inutile, et qu'il exige l'attention plutôt qu'il ne l'excite; on s'avisa enfin de

lui substituer *les articulations de la voix,* qui, sans avoir le même rapport avec certaines idées, sont plus propres à les représenter toutes comme *signes institués.*" (Disc. sur l'in. I, 94.)

Aus der ganzen Vergleichung geht hervor, daß Wieland trotz seines allgemeinen Widerwillens gegen den Urmenschen Rousseaus, einmal in die spekulativen Gedanken des Genfers eingetreten, sich ihrer im einzelnen nicht zu erwehren vermag.

Erst Herder steigt in die Tiefe der Seele hinab und zeigt, wie die Sprache „keinem Geschrei der Empfindung", „keinem Prinzipium der Nachahmung", „keinem Einverständnis", „keiner willkürlichen Konvention der Gesellschaft" ihre Entstehung verdankt, – sondern der „überall wirkenden ganzen unabgetheilten Seele" als „Entwicklung der Vernunft", als eine „Produktion der menschlichen Seelenkräfte". (S. Herder, Über den Ursprung der Sprache. 2. Abschn.; Hettner, dtsch. Litg. 18. Jh. Bd. III, 55/56.)

II. Für die Reise des Priesters Abulfaouaris (Beyträge, 1. Ausgabe, Erster Theil, S. 99 ff.) könnte Rousseaus Wort aus dem Brief an d'Alembert als Motto gelten: „Je m'attends à l'objection: les femmes sauvages n'ont point de pudeur, car elles sont nues. Je réponds que les nôtres en ont encore moins car elles s'habillent." (Oeuvr. I, 236, Anm.)

Ein im Stande der Natur glücklich lebendes Volk wird durch Einführung der Kleidung und weiterhin einer fremden Kultur verderbt und um seine ursprüngliche Sitteneinfalt gebracht. Daneben tritt eine andere Absicht hervor: den unheilvollen Einfluß der „Bonzen" und Despoten zu schildern, die in egoistischer Herrschsucht die Gefahren des Übergangs eines Naturvolkes in einem zivilisierteren Zustand noch erhöhen.

Das Negervolk ist ein Vorläufer der Naturvölkchen, wie sie im „Goldnen Spiegel" (hier zweimal) und im „Danischmende" auftreten. Es kam Wieland vor allem darauf an zu zeigen, daß Kultur allerdings nicht ohne Einbuße an der auf Unwissenheit beruhenden naiven Sittlichkeit vor sich gehe, daß aber dies notwendige Begleiterscheinungen aller Kultur seien, vorab wenn sich ein Abulfaouaris und ein Psammuthis, d. h. betrügerische Priester und Despoten finden, die mit der Ausbreitung der Kultur unlautere Zwecke verfolgen.

Wieland entzieht sich dem entscheidenden Urteil darüber, ob die Einführung der Kultur ein Glück oder ein Unglück gewesen sei, indem er mit Schach-Baham gesteht, daß er sich nicht zu helfen weiß. Von ihrem Standpunkte hatten die Neger recht, wenn sie die Kultur verwünschten, Abulfaouaris und Psammuthis, daß sie dieselbe einführten. „Jamais question plus difficile à décider ne s'étoit offerte à mon esprit, et je la laisse à resoudre à qui pourra," sagt Schach-Baham (Beytr. I, 128).

Ja, er scheint sich eher auf die Seite des natürlichen Zustandes zu stellen, wenn er — in Rousseauischem Geiste — ausruft: „Lasset dem unwissenden Glücklichen seine glückliche Unwissenheit! Lasset sie ihm so lange, als er sie behalten kann; so lange, bis er in Gefahr ist, durch diese Unwissenheit unglücklich zu werden. Wozu hatten die Negern eure Röcke und Mäntelchen vonnöthen? Sie waren unschuldig, und hätten es, ohne sein Geschenk, vielleicht noch lange bleiben mögen. — Vielleicht auch nicht? — Gut: so hätte er den Fall abwarten sollen." (Beytr. I, 124.)

Diese Stellung Wielands wird verständlich, wenn man sich gegenwärtig hält, daß er, wie offensichtlich, die Missionstätigkeit an den Naturvölkern geißeln wollte, die deren Ausbeutung und Beherrschung durch die europäischen Völker in die Hände arbeite.

III. Betrachtungen über J. J. Rousseaus ursprünglichen Zustand des Menschen.

(Beytr. Zweyter Theil. S. 5 ff.)

Rousseau wußte wohl, daß sein Discours sur l'inégalité Mißverständnissen begegnen würde: „Le Discours sur l'inégalité, . . . ouvrage qui . . ne trouva dans toute l'Europe que peu de lecteurs qui l'entendissent, et aucun de ceux-là qui voulût en parler." (Conf. II, livre 8, Oeuvr. VIII, S. 277.) Die Botschaft: „Jnsensés qui vous plaignez sans cesse de la nature, apprenez que tous vos maux viennent de vous" [1]) — hörte auch Wieland wohl — allein ihm fehlte der Glaube. Die paradoxe Schale war ihm allzu bitter, er verschmähte es, bis zum Kerne durchzudringen. Daher er sich nur an diejenige Seite hält, welche ihm das trostlose Bild des rohen Wilden zeigt, und alle auf eine spätere lichtvollere Entwicklung

[1]) Conf. II. I. 8. Oeuvr. VIII, 277.

hinweisenden Züge übersieht, nicht zu reden von dem Außerachtlassen der Hauptwerke Rousseaus.

Seine Art und Weise, Rousseau anzuführen, ist von Fester getadelt.[1]) Wieland hätte selbst beherzigen müssen, was er später einmal in dem Aufsatze: „Über etwas, das Plato gesagt haben soll, und nicht gesagt hat," einschärft: „Ich wünschte, daß dies Beyspiel einen jeden Schriftsteller, der den Gedanken eines andern anführt, behutsam genug machen möchte, allezeit vorher das Original nachzuschlagen, oder wenn er dazu keine Gelegenheit hat, lieber an dessen statt zu sagen, was er selbst denkt, als was Plato oder Aristoteles gesagt haben." (D. M. 1775 Jan., S. 92.)

Zunächst macht Wieland den Naturmenschen Rousseaus zum Tier. „Der natürliche Mensch des Philosophen Jean-Jacques ist also (die verwünschte Perfectibilität ausgenommen) weder mehr noch weniger als ein andres Thier auch; und es ist pure Höflichkeit, daß er ihm die langen krummen Klauen des Aristoteles, und den Schwanz, welchen die Reisebeschreiber Gemelli Carreri und Johann Struys einigen Einwohnern der Inseln Mindero und Formosa zulegen, erlassen hat." (Beytr. II, 22.)

Niemals aber nennt Rousseau den Urmenschen bête, sondern stets animal, ja er setzt als Genus animal, als Spezies homme und bête. „Je ne vois dans tout animal qu'une machine ingénieuse .... j'aperçois précisément les mêmes choses dans la machine humaine, *avec cette différence,* que la nature seule fait tout dans les opérations de la *bête* au lieu que *l'homme concourt aux siennes en qualité d'agent libre.*" (Disc. s. l'in. Oeuvr. I, 89.) „L'une choisit ou rejette par *instinct,* et l'autre par un acte de *liberté.*" (Ebenda.) „Ce n'est donc pas tant l'entendement qui fait parmi les animaux la distinction spécifique de l'homme que sa qualité d'agent libre." (Ebenda S. 90. u. ö.)

„Quoi! je puis observez, connoître les êtres et leurs rapports; je puis sentir ce que c'est qu'ordre, beauté, vertu .... *et je me comparerois aux bêtes*![2]) Ame abjecte! C'est ta triste philosophie, qui te rend semblable à elles." (Emile IV. — Oeuvr. II, 248/49.) Wieland hätte also wohl sehen können, daß Rousseau den Menschen vom Tiere scharf unterschied, ja das gerade Gegenteil aussagte von dem was Wieland ihm, der leichteren Widerlegung zu liebe, unterschob.

---

[1]) Fester a. a. O. S. 39. [2]) Der Merkwürdigkeit halber sei Wielands späterer angeblicher Ausspruch erwähnt: „Ich habe immer die Meinung gehabt, daß die Menschen eigentlich nur als eine höhere Klasse von Affen mit einer besonderen Perfektibilität, die bei ihnen statt des Instinktes ist, zu betrachten wären." (Boettiger, Litt. Zust. und Zeitgen. I, 185.)

Nachdem der homme naturel zum Tier erniedrigt war, ist Rousseaus Ruf nach Natur eigentlich folgerichtig eine Aufforderung: „in die Wälder zu den Orang-Utangs und den übrigen Affen, ihren Brüdern, zurückzukehren," oder, „nackend, gleich dem jungen Hottentotten auf dem Titelkupferstich seines Buches, zu unsrer ursprünglichen Gesellschaft, den Thieren, in den Wald zurückzukehren". (Beytr. II, 10, 16.)

Rousseau war auf diese böswillige Folgerung gefaßt: „Quoi donc! faut-il détruire les sociétés, anéantir le tien et le mien, et retourner vivre dans les forêts avec les ours? – conséquence à la manière de mes adversaires, que j'aime autant prévenir que de leur laisser la honte de la tirer." (Disc. s. l'in. Oeuvr. I. Anm. (i) S. 138. – Der Schluß dieser Anmerkung ist für die Auslegung von Rousseaus Lehre hochwichtig.)

Wieland hielt ein für allemal an dieser Auffassung des homme naturel im Urzustand fest. Unwidersprochen nimmt er, der sonst im „Deutschen Merkur" mit Bemerkungen zu Beiträgen nicht kargt, den „Auszug aus einem Schreiben aus Paris vom 22. May 1773" auf (D. M. Juni, S. 266 ff.), der von dem Discurs „über die Ungleichheit der Stände (!)" sagt, er sei „dahin gerichtet, zu beweisen, daß jeder denkende Mensch ein verdorbnes Geschöpf sey" — es sei der Diskurs „eine Unterredung mit einem Wilden, der gesittete Menschen belustigt, indem er ihnen seltsame Schmähworte sagt." [1]) Dieser platte Nonsens erregt Wielands Widerspruch nicht!

Im „Deutschen Merkur" (April 1774, S. 32) „An Psyche" heißt es:

„Der Menschenstand, den Doktor Mandevil
Und Freund Hanß Jack (wenn ihn die Laun', auf Vieren
Zu gehn, ergreift), bey uns verkleinern will,
Hat seinen Werth" . . .

Noch im Jahre 1790 kehrt der auf allen Vieren gehende Naturmensch wieder. („Geschichte der Troglodíten". N. T. M. Jan.) Die Troglodíten stammen ab von jenen alten „Troglodíten, die, nach dem Berichte der Geschichtschreiber, dem auf allen Vieren gehenden Naturmenschen des Philosophen Hans-Jacob ziemlich ähnlich sahen." —

Neben der „Perfektibilät", die den homme naturel notwendig aus seinem Zustand herausführt, liegt die Hauptschwäche von Rousseaus Hypothese in der vorgeblichen Ungeselligkeit des Naturmenschen.

---

[1]) a. a. O. S. 271.

Wieland ist vollkommen im Recht, wenn er die Diskussion darüber mit den Worten schließt: „Ist aber der Trieb der Geselligkeit dem Menschen so natürlich, so haben diejenige, welche sich die ersten Menschen in eine Familie vereinigt vorstellen, den Vorwurf nicht verdient, Begriffe aus der bürgerlichen Gesellschaft in den Stand der Natur hineingetragen zu haben; so lösen sich alle die Schwierigkeiten von selbst auf, welche Herr R. in dem Uebergang aus dem Stande der Natur in den gesellschaftlichen findet; so war es kein Uebergang in einen entgegengesetzten, sondern ein bloßer Fortgang in dem nehmlichen Stande. Ein Fortgang, dessen relative Geschwindigkeit zwar von tausend verschiedenen Zufällen abhängt, aber dennoch, auch bey den Völkerschaften, wo er am langsamsten geht, einem aufmerksamen Beobachter merklich ist." (Beytr. II, 42.)

Rousseau wird allerdings im Discours sur l'inégalité nicht müde, die Ungeselligkeit des Naturmenschen einzuschärfen: „Les hommes n'ayant nulle correspondance entre eux, ni aucun besoin d'en avoir" – „ils n'avoient entre eux aucune espèce de commerce" – „sans nul besoin de ses semblables" — u. ö. Dennoch war er selbst schon im Discours über seine Behauptung hinausgegangen. Er spricht von einer „répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout être sensible, et principalement nos semblables." Das Mitleid ist „un sentiment naturel, qui modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soimême, concourt à la *conservation mutuelle* de toute espèce." (Oeuvr. I, 100.) Ja, auf dieses einzige ursprüngliche Gefühl neben dem Selbsterhaltungstrieb geht das sozial-ethische Hauptprinzip zurück: „fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible!" – und endlich: „de cette seule qualité découlent toutes les vertus sociales." (Oeuvr. I, 99. 100.)

Durch dies Gefühl ist die Ungeselligkeit im Prinzip für den Naturzustand aufgehoben; in noch höherem Grade ist dies der Fall in dem Mittelzustand, der auf die primitivste Stufe folgt; seine Grundlage ist die Familie: „Ces premiers développemens du cœur furent l'effet d'une situation nouvelle qui réunissoit dans une habitation commune les maris et les femmes, les pères et les enfans. L'habitude de vivre ensemble fit naître les plus doux sentimens qui soient connus des hommes, l'amour conjugal et l'amour paternel." (Oeuvr. I, 108.)

Noch weiter war Rousseau im „Emil" gegangen, wo er den dem Discours (so weit er die Ungeselligkeit behauptete) gerade entgegengesetzten Satz ausspricht: „*Si, comme on n'en peut douter, l'homme est sociable par nature,* ou du moins fait pour le devenir, il ne peut l'être que par d'autres sentimens innés, relatifs à son espèce." [1]) (Emile IV, Oeuvr. II.)

Auf seinem neuen Standpunkt weist er die Wiedererneuerung des Naturzustandes geradezu ab: „Celui qui dans l'ordre civil veut conserver la primauté des sentimens de la nature, ne sait ce qu'il veut." (Emile I, Oeuvr.II, 7.)

---

[1]) Schon im Brief an d'Alembert hatte er das angesichts seiner eigenen Weltflucht tragische Urteil ausgesprochen: „Le plus méchant des hommes est celui qui s'isole le plus, qui concentre le plus son cœur en lui-même." (Oeuvr. I.)

Und der Contrat social enthält die Fundamentalsätze: „La plus ancienne de toutes les sociétés et la seule naturelle, est celle de la famille“ — „la famille est donc, si l'on veut, le premier modèle des sociétés politiques.“ (C. s. I. c. 2. Oeuvr. III, 307.)

Wieland hat sich die Widerlegung Rousseaus ziemlich leicht gemacht, — er sieht in ihm den „philosophischen Narren“, dessen spezifischer Unterschied vom gemeinen Narren „lediglich darin bestehe, daß jener seine Narrheit in ein System raisonniert, dieser hingegen ein Narr geradezu ist“. (Beytr. II.)

Seine liebenswürdige Natur verleugnet sich aber auch hier nicht, wo er Rousseau gegenüber vielleicht mehr als nötig einen überlegenen Ton annimmt. Mit feinem Sinne findet er, wie schon im „Diogenes“, die psychologischen Motive zu Rousseaus kulturfeindlicher Verkündigung heraus. (Stück 2. 3, Beytr. II, 3 ff.) „Man kann sich nicht erwehren, dem Manne gut zu seyn, der die verhaßtesten Paradoxen mit einer so aufrichtigen Miene von Wohlmeynenheit vorbringt, mit einer so ehrlichen Miene die seltsamsten Paralogismen macht.“ (Beytr. II, 10.)

Dennoch haben die Beyträge, wie Fester betont, das Urteil der Zeitgenossen zuungunsten Rousseaus beeinflußt. So schreibt ein G. D. Hartmann 1773 an Bodmer: „Dem Rousseau hat es viel geschadet, daß Wieland wieder ihn ist.“ [1])

IV. Über die von Rousseau vorgeschlagenen Versuche, den wahren Stand der Natur des Menschen zu entdecken nebst einem Traumgespräch des Prometheus.

Dieser Beitrag ist nach Fester [2]) nichts weiter wie eine matte Umarbeitung der „Republik des Diogenes“. Dasselbe Motiv: eine Kolonie von Säuglingen, die unter allen möglichen Vorsichtsmaßregeln von jedem Einfluß der Gesellschaft abgeschlossen, von stummen „philosophischen“ Ammen genährt, und, erwachsen, „der Mutter Natur und sich selbst überlassen werden“. —

Was mochte Rousseau mit dem Vorschlage im Discours sur l'inégalité gemeint haben? Wenn man ihm nicht mit Wieland eine reine Narrheit zumuten will, so muß man an eine Erziehung

[1]) Briefe berühmter und edler Deutschen an Bodmer. Stuttg. 1794. S. 308. s. Goedeke Grdr. IV, 108. [2]) Fester a. a. O. S. 39.

denken, die, von allen positiven Grundsätzen abgesehen, zunächst in *„précautions“* zu bestehen habe.

„Il faudroit même plus de philosophie qu'on ne pense à celui qui entreprendroit de déterminer exactement les *précautions* à prendre pour faire sur ce sujet de solides observations.“ (Oeuvr. I, 79.) — Hier ist nichts geringeres als der Keim zum „Emil“. Rousseau selbst hatte, ohne Akademien und ohne Fürsten, das Problem zu lösen versucht. Im „Emil“ stellt er das Erziehungsprinzip in der nämlichen negativen Fassung auf, wie im Discours und fordert, daß die Erziehung nichts thue, sondern die Natur schalten lasse (Emile. Oeuvr. II, 8.) . . . „il faudroit . . . . *connoître l'homme naturel. Je crois qu'on aura fait quelques pas dans ces recherches après avoir lu cet écrit.*“ (Oeuvr. II, 8.) *„Pour former cet homme rare, qu'avons-nous à faire? Beaucoup, sans doute: c'est d'empêcher que rien ne soit fait.*“ Das sind die „précautions“ [1]) des Discours sur l'inégalité.“

Während sich Wieland über den „philosophischen Narren“ lustig machte, hatte dieser schon den großartigen Entwurf jenes Experimentes geliefert. Das Unterfangen, den „an sich“ seienden Menschen der Natur aus dem Geschlecht des 18. Jahrhunderts heraus zu destillieren, bleibe immerhin ein phantastisches. Dennoch beweist der „Emil“, daß der Verfasser des Diskurses über die Ungleichheit, die unfruchtbare Hypothese des état primitif zurückstellend, dem echten Sinn seiner Lehre, bei allen Übertreibungen und Einseitigkeiten im einzelnen, hervorragend praktischen Ausdruck verliehen hat.

Es ist fast unbegreiflich, daß Wieland nicht einen einzigen Blick auf den „Emil“ wirft!

Der gutmütige Spaß, den Wieland sich die Freiheit genommen hat — „nicht mit Hrn. R** — sondern nur mit einer von seinen hochfliegenden Grillen zu machen“, will lachend sagen, was er im

---

[1]) *Expériences,* von denen ausdrücklich gesagt wird, sie müßten „im Schooß der Gesellschaft“ stattfinden. Rousseau legt kein besonderes Gewicht darauf, daß der état primitif noch irgendwo existiere: „un état qui n'existe plus, qui n'a peut être point existé.“ (Oeuvr. I, 79.) Das Unternehmen soll darauf ausgehen: „de *démêler* ce qu'il y a *d'originaire* et *d'artificiel* dans la nature *actuelle* de l'homme.“ (Ebenda.) Er kann also nicht an Experimente mit Affen oder Naturmenschen (Wildvölkern) gedacht haben. Es bleibt nur die Vermutung: Rousseau wollte durch Vergleichung von Menschen, die im Umkreis der Gesellschaft, ohne Zutun, sich nach der Natur entwickeln, mit künstlich Erzogenen erfahren, was die Natur gewollt, und was die Kunst daraus gemacht habe. Emil ist der *„homme abstrait“* (Oeuvr. II, 9), herausgehoben zunächst aus allen Relationen der Kultur.

Ernste am Schluß der Parodie ausspricht, „daß der Mensch zur Geselligkeit gemacht sey", und durch einen unverwüstlichen Zug zum Menschen gezogen werde. —

Im „Traumgespräch des Prometheus" trägt der Dichter dem alten Titan die Lehre von dem Wilden Rousseaus vor, worauf Prometheus „über die Einfälle des anmaßlichen Philosophen" in Gelächter ausbricht, in das jener mit einfällt. Prometheus erzählt seine Menschenschöpfung und schildert das Goldne Zeitalter, das leider mit der Büchse der Pandora ein jähes Ende nahm. Doch auch ohne diese wären sie um ihre Unschuld und Glückseligkeit, die nur von ihrer Unwissenheit abhingen, gekommen, — „und alles wohl überlegt, war es kein großer Schade, daß die ganze Zucht einer so zerbrechlichen Art von Gemächten in Deukalions Überschwemmung ersäuft wurde". (Beytr. I, 270.)

„Möglichste Benutzung des Erdbodens", „möglichste Vervollkommnung und Verschönerung des menschlichen Lebens" — dieses Ziel hat die Natur dem Menschen vorgesteckt, sie sind ihr eben so gemäß als die Einfalt. Also nicht in der Verwirklichung eines rückwärts liegenden Naturideales, sondern in werktätiger Erfüllung der Kulturaufgabe ist der Zweck des Menschendaseins zu suchen.

V. Über die Behauptung, daß ungehemmte Ausbildung der menschlichen Gattung nachtheilig sey. (Beytr. II, 165 ff.)

Während sich Wieland sonst in den Beyträgen gegen den Urzustand, den état primitif, wendet, kehrt er sich in diesem Beitrag gegen den Mittelzustand zwischen jenem und der entwickelten Kultur. Rousseau glaubte in den Zuständen damals lebender Naturvölker jene „véritable jeunesse du monde" zu finden; auf dieser Stufe hätte die ganze Menschheit beharren sollen — „. . . *tous les progrès ultérieurs ont été, en apparence, autant de pas vers la perfection de l'individu, et, en effet, vers la décrépitude de l'espèce.*" (Oeuvr. I, 110.) Wieland behauptet das Gegenteil: „Die Vereinigung in große Gesellschaften ist in vielen Stücken dem einzelnen Menschen nachtheilig, und befördert hingegen die Vollkommenheit der Gattung." (Beytr. II, 222/23.)

Fester[1]) knüpft hieran die Bemerkung: „Daß aber nach

[1]) a. a. O. S. 40.

Rousseau gerade das Entgegengesetzte stattfinde, ist ein entschiedener Irrtum Wielands.“ Gegen die obige Stelle des Discours gehalten, gewiß nicht, aber im Blick auf die ganze philosophische Grundanschauung Rousseaus ohne Zweifel. Das ist ja Rousseaus tiefe Klage, daß das freie, ursprüngliche, ganze, unabhängige Einzelleben untergeht in der Gesellschaft; daß diese ihm wohl Lebenskräfte entnimmt, ihm aber nur Schwäche,[1]) Scheinleben zurückgibt; daß die Konvenienz, der Zwang, die Verfeinerung der ganzen Art eine äußerliche Vollkommenheit derselben zu erzielen scheint — den Einzelnen aber und sein ganzes originales Leben rettungslos erniedrigt, weil knechtet.

Auf der einen Seite wollte Rousseau den Menschen aus allen ihn verkümmernden Relationen heraus auf den Boden der absoluten Natur stellen, auf der andern verkündigte er die Freiheit des Individuums. Ist aber das Recht des Individuums in der Gesellschaft gegen die Konvention (Neue Heloise), das Recht des Kindes auf seiner Stufe (Emile), das Recht des Einzelnen im Staat (Aufrechterhaltung der natürlichen Freiheit in der bürgerlichen Gesellschaft, — Contrat social) gefordert, so ist eben damit ausgesprochen, daß das Individuum von der Gesellschaft, nicht diese vom Individuum Benachteiligung zu gewärtigen hat.

Wieland gesteht übrigens dem Herrn Rousseau zu,[2]) „was sich ohne Unverschämtheit nicht wohl läugnen läßt, — „daß beydes, Wissenschaften und Künste, sobald sie über die Linie, in welche Sokrates ihre Entwicklung einschränkt, — *μεχρι του ὠφελιμου* — so weit ein würklicher Nutzen für die menschliche Gesellschaft daher zu erwarten ist – ausgeschweift haben, der allgemeinen Wohlfarth mehr nachtheilig als förderlich gewesen“. (Beytr. II, 197/98.)

Aber in der Zivilisation selbst liegen die Heilmittel gegen ihre Auswüchse. Was die einfältige Natur, deren Herrschaft für immer vorbei ist, nicht vermag, das gelingt der entwickelten Vernunft: „die Philosophie und der ganze Inbegriff der nützlichen Wissenschaften und Künste“ können einen eingesunkenen Staat neu

---

[1]) *„La société a fait l'homme plus foible,* non seulement en lui ôtant le droit qu'il avoit sur ses propres forces, mais surtout en les lui rendant insuffisantes.“ Emile, Oeuvr. II, 51. [2]) Ww. XIV, 341: „Dem berühmten Genfer Bürger.“

beleben, der dann, „durch seine Erfahrung weise, die schwere Kunst geltend macht, die Privatglückseligkeit mit der öffentlichen dauerhaft zu vereinigen". (Beytr. II, 221. 222.)

Das Moment des Kampfes, in dem ein Wille nach Freiheit ringt, fehlt diesem eudämonistischen Ideale vollständig – wie von selbst senken sich mit der Vernunft ihre Segnungen auf die Menschheit herab: Religion, Philosophie und Kunst — sie werden „aus allen Völkern des Erdbodens . . . Eine brüderliche Nation von Menschen" machen – dies ist der „Einzige allgemeine Endzweck der Natur, der sich denken läßt, wenn überall ein Plan und eine Absicht in ihren Werken ist".[1])

6. Der Goldne Spiegel oder die Könige von Scheschian, eine wahre Geschichte.

Hatte Wieland in den „Beyträgen" Betrachtungen angestellt über die werdende Gesellschaft, und im Gegensatz zu Rousseau gefunden, daß in dem Übergang aus der „Natur" in den Kulturzustand das Ergebnis einer naturgemäßen Entwicklung zu sehen sei, so unternimmt er es im „Goldnen Spiegel" (4 Bde. 1772), diesmal mit stillschweigendem Widerspruch gegen Rousseau, an der Hand der „Geschichte" eines fertigen Staates seine politischen Ideen vorzutragen. Er selbst will den Roman „gewissermaßen" als „eine Fortsetzung der „Beyträge" angesehen wissen.[2]) Das Werk sei „wichtiger als der Agathon und wenigstens ebenso interessant . . . Der Plan der Geschichte . . . stellt eine Philosophie der Könige dar, ohne darum minder interessant für Leser zu seyn, welche keine Könige sind". „Unter dem Vehiculo einer ergötzenden Erzählung" sollen „große, gemeinnützige, freymüthige und zum Theil kühne Wahrheiten den Edlen und Großen seiner Nation unter die Augen" gestellt werden.[3])

In die bequeme Form der Rahmenerzählung trägt Wieland seine politischen Gedanken und Vorschläge ein. Die Komposition

---

[1]) Beytr. II, 231. [2]) Buchner, Wieland und die Weidmannsche Buchh. Leipzig 1871, S. 45 f. [3]) Ausw. denkw. Br. II, 2 f. An Staatsrat v. Gebler. 19. Mai 1772. – Auch gegen Sophie La Roche betont er die „ungewöhnliche Unerschrockenheit" seines Unternehmens. (Fr. Horns Samml. 1820. Brief v. 6. Jan. 1772, [französisch] S. 151.)

ist im Grunde ein chronistischer Bericht, durchbrochen von den Gesprächen der Personen des Rahmens. Der „Goldne Spiegel“ gibt nacheinander in bunter Abwechslung Bilder aus dem Staats- und Völkerleben wieder — diese Bilder wollen geschichtlich treu sein, „entnommen den Jahrbüchern des menschlichen Geschlechts“. (Zueignungsschrift Bd. I, XIV.) Des öftern ist Wielands „historischer Sinn“ gerade bei Beurteilung des „G. Sp.“ auf Kosten Rousseaus hervorgehoben worden,[1]) und soll, wenn das Festhalten am historischen Recht gegenüber dem Naturrecht gemeint ist, durchaus nicht bestritten werden. Es darf jedoch bei der Beurteilung von Rousseaus Spekulation nicht vergessen werden, daß er beim Contrat social ein bestimmtes historisches Gebilde — die Republik Genf — vor Augen hatte,[2]) und sein Hauptfehler in der Verallgemeinerung der dort geschichtlich gewordenen Zustände besteht.

Wieland benutzt Geschichte zu seinem Staatsroman (wie Rousseau zum Contrat social auch), aber er modelt die Geschichte als Poet und Didaktiker für seine Zwecke. (Seuffert Vjschr. 1888, S. 352. 415.) „Er hat von Aristoteles, Plato und Xenophon, von Montesquieu, Rousseau, dem älteren Mirabeau, Mercier, von Abbt, Zimmermann und Iselin sich allgemeine und einzelne Ideen und Meinungen angeeignet und daraus und aus anderen Quellen mit selbständiger Überlegung ein Ganzes gebildet, das trotz aller praktischen Absichten und trotz vieler greifbarer Vorschläge Theorie war, noch dazu Theorie eines Wieland war, eines Poeten und Moralisten.“ (Seuffert a. a. O. S. 359.) Goethes Urteil bezeichnet treffend dieses Verhältnis: „Hier . . . ist alles Inschrift, Satz, Lehre, Moral, mit goldnen Buchstaben an die Wand geschrieben und die [„historischen“] Figuren sind herumgemalt.“ (Rez. in den Frankf. gel. Anz.)

---

[1]) Breucker, Wielands Goldner Spiegel. Preuß. Jahrb. 1888, S. 152.
[2]) Lettres de la Montagne I, 6. Brief. Oeuvr. III, 204. — Que pensiez-vous, Mr., en lisant cette analyse courte et fidèle de mon livre? Je le devine. Vous disiez en vous-même: „Voilà l'histoire du gouvernement de Genève.“ . . . „Et en effet, ce *contrat primitif, cette essence de la souveraineté, cet empire des lois, cette institution du gouvernement, cette manière de le resserrer* à divers degrés pour compenser l'autorité par la force . . . n'est-ce pas trait pour trait l'image de votre république, depuis sa naissance jusqu'à ce jour? J'ai donc pris votre constitution, que je trouvois belle, *pour modèle des institutions politiques.*“

Auch Loebell (a. a. O.) bemerkt, daß Wieland „im allgemeinsten Sinne insofern historischer verfahre als der Bürger von Genf, als er für verschiedene Bildungszustände verschiedene Formen der bürgerlichen Gesellschaft verlange.“ Dem gegenüber ist festzustellen, daß Rousseau, Montesquieu folgend, das nämliche zum mindesten ebenso scharf ausgesprochen hat wie Wieland:

„Le sage instituteur ne commence pas par rédiger de bonnes lois en elles-mêmes, mais il examine auparavant si le peuple auquel il les destine est propre à les supporter. C'est pour cela que Platon refusa de donner des lois aux Arcadiens et aux Cyréniens, sachant que ces deux peuples étoient riches et ne pouvoient souffrir l'égalité . . . .“ (C. s. l. II, Cap. 8. Oeuvr. III, 329.)

Er verweist auf Peter den Großen:

„Tel peuple est disciplinable en naissant, tel autre ne l'est pas au bout de dix siècles. Les Russes ne seront jamais vraiment policés, par ce qu'ils l'ont été trop tôt. Pierre avoit le génie imitatif: il n'avoit pas le vrai génie, celui qui crée et fait tout de rien . . . Il a vu que son peuple étoit barbare, il n'a point vu qu'il n'étoit pas *mûr* pour la police; il l'a voulu civiliser quand il ne falloit que l'aguerrir. Il a d'abord voulu faire des Allemands, des Anglois, quand il falloit commencer par faire des *Russes*.“ (Ebenda cap. 8.)

Noch schärfer im 11. Kapitel desselben Buchs: „Ces objets généraux de toute bonne institution doivent être *modifiés* en chaque pays par les *rapports* qui naissent tant de la situation locale que du caractère des habitans, et c'est sur ces rapports qu'il faut assigner à chaque peuple un système particulier d'institution, qui soit *le meilleur, non peut-être en lui-même, mais pour l'État auquel il est destiné*.“ (Oeuvr. III, 335.)

Wielands Auffassung der Geschichte als einer exemplarischen Sammlung von Beispielen ist von der Rousseaus nicht verschieden: „L'histoire la plus intéressante est celle où l'on trouve le plus d'exemples de mœurs, de *caractères* de toute espèce, en un mot, le plus d'instruction.“ (N. H. I, 12. Oeuvr. IV, 38.)

Wieland: Die Geschichte muß „als eine Sammlung von Begebenheiten, welche zum allgemeinen Unterricht des menschlichen Geschlechtes, zur Warnung vor den Fehlern unsrer Vorgänger, zur Erweckung des Abscheues vor ihren Lastern, und der Nacheiferung ihrer Tugenden dienen, vornehmlich aber als Charakteristik der Menschen, Zeiten und Sitten . . . . angesehen werden.“ [1]) (Beytr. Abulf. I, 184, ähnlich G. Sp. Zueig. schr. und II, 218 ff. Anm.)

Wieland verkannte wie Rousseau das wahre Wesen der Geschichte, beide hielten sie für ein Kompendium praktischer Moral, für ein Mittel, die „Menschen zu bessern und zu belehren.“

— Dem streng geschlossenen System Rousseaus ließ sich in der losen Form eines, trotz geschichtlicher Anspielungen, phanta-

[1]) S. Seuffert a. a. O. S. 409/10. „Für Wieland ist also Geschichtsforschung nichts als eine Dienerin der Ethik.“

stischen, utopistischen Romans nur schwer der Rang ablaufen. Dies wollte Wieland auch nicht — die Polemik gegen Rousseau steht keineswegs im Vordergrunde, sie ergibt sich überwiegend aus dem bloßen Gegensatz der Darstellung Wielands zu Rousseaus Ideen.

Die mit höflichen Späßen verbrämten Angriffe auf die Ausschreitungen des despotischen Systems, so scharf und so ernst gemeint sie auch sind, haben nichts gemein mit der kaltblütigen Unerbittlichkeit des Contrat social, das leichte orientalische Kostüm schwächt schon an sich die strenge Wirkung der Satire – Danischmende-Wieland verhält sich zu Rousseau, wie eben ein Hofphilosoph zum Volkstribunen.

Eine kurze Analyse des „Goldnen Spiegels" ist vielleicht am zweckmäßigsten, um über sein Verhältnis zu Rousseau ins Klare zu kommen.

Die Vorgeschichte von Scheschian, m. a. W. die Entstehung von Volk und Staat aus dem ursprünglichen Zustande wird mit den Worten erledigt: „Bey irgend einem Volke die Geschichte seines ältesten Zustandes suchen, das hieße von Jemand verlangen, daß er sich dessen erinnere, was ihm im Mutterleibe oder in den ersten Jahren seiner Kindheit begegnet ist." (G. Sp. I, 54.)

Scheschian bestand erst aus einer Menge kleiner Staaten, die schließlich unter ein Oberhaupt kamen. Aber trotz der besten Gesetzgebung gedeiht der Staat nicht, weil die Centralgewalt nicht stark genug ist, den partikularen Gewalten, den Fürsten gegenüber, sich zu behaupten. Diese kleinen Tyrannen bringen das Reich herunter, das Volk versklavt, vertiert, sinkt zuletzt zu allgemeiner Verwilderung herab, einem Zustand, der nicht undeutlich an Roheit dem état primitif R.s gleichgestellt wird. (G. Sp. I, 76.)

Der Tatarenchan Ogul erobert Scheschian in diesem Zustande und wird unumschränkter Monarch. Unter ihm erholt sich das Reich, er sorgt für Ackerbau, Städte, Künste, – im ganzen „ein ruhmwürdiger Fürst". Er hielt auch die Religionsparteien im Zaum. (I. 146/47.)

Auf ihn folgen „Namenlose Könige". Der Zustand von Scheschian ist leidlich, besonders unter einem von ihnen übt die Maitresse Lili das Regiment und führt eine blühende Zeit der Künste, Wissenschaften und Gewerbstätigkeit herauf. „So wie sich das Gefühl der Scheschianer verfeinerte, so verschönerten sich auch zusehends ihre Sitten (I, 103). Kultur und Moral stehen in keinem Gegensatz wie in Rousseaus 1. Discours. Milzsüchtige Nörgler weissagen zwar aus dieser Verfeinerung das Verderben. Aber nur der unmäßige Gebrauch der Kulturgüter ist schädlich. Die Natur selbst reicht den göttlichen Nektar der Kunst, sie betreiben, heißt der Natur folgen. „Nicht Sie, unsre Ungeduld, unsre Gierigkeit im Genießen, unsre Unachtsamkeit auf ihre Warnungen, ist es, was uns auf Abwege verleitet." (I, 107.) Kultur folgt notwendig als Entwicklung der Menschheit: „Jede höhere

Staffel, welche der Mensch betritt, erfordert eine andere Lebensordnung." (I. 107.)

Danischmende erzählt zum Beweise dafür die Geschichte des Emirs.[1]) Was sich für ein kleines Volk auf niederer Kulturstufe schickt, schickt sich nicht für ein großes auf höherer. Rousseau also mag immerhin bei solchen kleinen Staaten, die ein von der übrigen Menschheit abgeschlossenes Dasein führen, recht haben, — aber nur für solche. Dort macht der Gehorsam gegen die Natur glücklich. Das Leben verläuft in dem kleinen Kreise der Bedürfnisse der Natur. Es herrschen Freude, Mäßigkeit, freiwillige Entsagung, reine Sitten, die beste Grundlage eines solchen Gemeinwesens. Alles lebt in vollkommener Gleichheit. Die Erziehung wird der Natur überlassen. Die physische und moralische Glückseligkeit ist das allgemeine Ziel. „Jeder höhere Grad von Verfeinerung" wäre unnütz,[2]) daher sich dort weder Wissenschaften noch Künste finden[3]) — (merkwürdig ist nur, daß die Behausungen der Bewohner mit Gemälden, Gobelins, Vasen, Statuen geschmückt sind). Damit aber die natürliche Unschuld und Einfalt des Völkchens Dauer habe, muß es immer so klein bleiben wie es ist. Dieses Idyll (insbesondere die „echt sokratische Moral" des Psammis) ist mit offenbarer Liebe gezeichnet und kündigt schon den „Danischmende" an. Zunächst aber will es nur beweisen: „daß es ganz verschiedene Sachen seyen, ein kleines von der übrigen Welt abgeschnittenes Volk, und eine große Nation, welche in Verbindung mit zwanzig andern lebt, glücklich zu machen." (I, 205/06.) Warum? Bei einem großen Volke „sind Freyheit und allgemeine Sicherheit unverträgliche Dinge", die Gleichheit wird durch die Ungleichheit der physischen und geistigen Kräfte unmöglich. Die Vorteile der Kultur sind notwendig erkauft mit Übeln. Bei einem kleinen Volke reichen einfache Gesinnung und Sitte aus, bei einem großen sind Leidenschaften zur Triebfeder des politischen Lebens nötig. – Nach Montesquieu[4]) ist das Lebensprinzip des Gouvernement: *les passions humaines* qui le font mouvoir."

Rousseau verkannte dies keineswegs. Schon im *Discours sur l'inégalité* sagt er: „Quoiqu'en disent les moralistes, l'entendement humain doit beaucoup aux *passions,* qui d'un commun aveu, lui doivent beaucoup aussi: *c'est par leur activité que notre raison se perfectionne.*" (Oeuvr. I, 90.) In den Bergbriefen erklärt er: *„Tous les établissemens humains sont fondés sur les passions humaines, et se conservent par elles."* (Oeuvr. III, 130.)

---

[1]) Breucker a. a. O. S. 157 nennt die „Kinder der Natur" — Jemaliter. Dies ist eine Verwechslung mit „Danischmende". [2]) G. Sp. I, 177. [3]) Ebenda S. 180: „Sollten wir sie um Künste beneiden, durch deren grenzenlose Verfeinerung sie ihr Gefühl so lange verzärteln, bis sie nichts mehr fühlen; oder um Wissenschaften . . . etc." [4]) Esprit des lois III ch. i. Genève 1749, S. 18.

Von der Freiheit in großen Staaten sagt er: *„La liberté,* n'étant pas un fruit de tous les climats, *n'est pas à la portée de tous les peuples.“* (Contrat social. Oeuvr. III, 350.) *„Plus l'Etat s'agrandit, plus la liberté diminue.“*[1]) (Emile. Oeuvr. II, 436.) Vgl. auch Gouvernement de Pol. Oeuvr. V, 257: „la liberté le plus difficile à conserver.“

Die Gleichheit versteht Rousseau durchaus nicht als absolute Gleichförmigkeit; er meint nicht: *„que les degrés de puissance et de richesse soient absolument les mêmes;* mais que, quant à *la puissance, elle soit au-dessus de toute violence,* et *ne s'exerce jamais qu'en vertu du rang et des lois;* et, *quant à la richesse, que nul citoyen ne soit assez opulent pour en pouvoir acheter un autre,* et *nul assez pauvre pour être contraint de se vendre: ce qui suppose, du côté des grands, modération de biens et de crédit, et, du côté des petits, modération d'avarice et de convoitise.“*[2]) Das sind Sätze, wie sie jeder maßvolle Sozialpolitiker unsrer Tage unterschreiben könnte. Rousseau fordert vor allem Ausgleichung der Extreme: „ne souffrez ni des gens opulens ni des gueux“ – „Kapitalismus“ und Proletariat. Und er setzt, mit scharfem Blick für das Wesen dieser Mächte, hinzu: „Denn immer

---

[1]) Obwohl Rousseau in den großen centralisierten Staaten noch im Gouv. de Pologne (Oeuvr. V, 252) die Ursache alles Übels sah, suchte er dennoch für große Völker eine ihnen gemäße Staatsform. Im Contr. soc. (Oeuvr. III, 362) verspricht er, sie zu geben: „Je ferai voir ci-après comment on peut réunir la puissance extérieure d'un grand peuple avec la police aisée et le bon ordre d'un petit Etat.“ Er wäre auf „Föderativstaaten“ gekommen: „matière toute neuve, et où les principes sont encore à établir.“ (Ebenda Anm.) — R. plante ein großes politisches Werk: *„Institutions politiques.“* Er ließ es fallen und führte nur den Contrat social aus, der also als Fragment eines umfassenden politischen Systems zu gelten hat. (Conf. II, Buch 9. Oeuvr. VIII, 370.) [2]) C. s. Oeuvr. III, 334. — Der nämliche Rousseau, der im Diskurs über die Ungleichheit (Oeuvr. I, 105) sagt: „Le premier qui ayant enclos un terrain s'avisa de dire *Ceci est à moi,* et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile“ — und damit alles Unglücks, das im Gefolge der Gesellschaft hereinbrach, — dieser selbe Rousseau sagt in der Ec. polit. (III, 293/94): *„Il est certain que le droit de propriété est le plus sacré de tous les droits des citoyens et plus important, à certains égards, que la liberté naturelle.“* — Er verlangt proportionale Besitzsteuern, Luxussteuer, Steuerfreiheit der untersten Klassen, — Steuern können gesetzlich nur auferlegt werden mit Zustimmung des Volkes oder seiner Repräsentanten, der Staat hat die Bildung ungeheurer Reichtümer in einigen Händen hintanzuhalten, nicht indem er den Besitzern ihre Schätze raubt, sondern durch vorbeugende Gesetze; „es gilt nicht, Hospitäler für die Armen zu bauen, sondern die Bürger davor zu bewahren, daß sie es werden“. (Economie politique.) Diese Vorschläge Rousseaus sind praktisch zum mindesten ebenso ausführbar, als ein großer Teil der Wielandischen.

wird zwischen diesen beiden der Schacher mit der öffentlichen Freiheit getrieben!“ (Contrat social. Oeuvr. III, 334.)

Es zeigt sich hier wie oftmals, daß Wieland gegen Schlagworte Rousseaus in Bausch und Bogen polemisiert, ohne die feinen aber scharfen Grenzen zu beachten, die Rousseau selbst gezogen hat.

Auch scheint es, daß man in Rousseau (unter dem Eindruck der französischen Revolution?) da und dort allzusehr den radikalen Phantasten glaubt erblicken zu müssen, und dabei die Bedingtheit seiner politischen Ideen übersieht, so wie allzu einseitig „die Aufforderung zur Rückkehr zur Natur“ als Wiedererneuerung des Naturzustandes gefaßt wird. Beide Fehler begeht Breucker:[1]) „Gegen Rousseau stellte er (Wieland) den Grundsatz auf, daß eine völlige Heilung der socialen und politischen Schäden nicht möglich ist.“

Das hatte Rousseau nie behauptet — wohl aber sehr oft das Gegenteil. Man lese nur, was er — nach dem Diskurs über die Wissenschaften — an den König von Polen schreibt: *„C'est avec douleur que je vais prononcer une grande et fatale vérité.* Il n'y a qu'un pas du savoir à l'ignorance; et l'alternative de l'un à l'autre est fréquenté chez les nations; mais on n'a jamais vu de peuple une fois corrompu revenir à la vertu. En vain vous prétendriez détruire les sources du mal; en vain vous ôteriez les alimens de la vanité, de l'oisiveté et du luxe; *en vain même vous ramèneriez les hommes à cette première égalité conservatrice de l'innocence et source de toute vertu*: leurs cœurs une fois gâtés le seront toujours“, u. o. In diesem Zusammenhang sagt er die Revolution voraus:[2]) *„Il n'y a plus de remède, à moins de quelque grande révolution presque aussi à craindre que le mal qu'elle pourroit guérir, et qu'il est blâmable de désirer et impossible de prévoir.“* (Oeuvr. I, 46.)

Ebensowenig darf man Rousseau ausschließlich als radikalen Doktrinär fassen, der „nur die Republik als einzig richtige und der Menschheit würdige Staatsform gelten läßt.“[3]) Schon aus der Annahme der Bedingtheiten jedes einzelnen Staatsgebildes, die er mit Montesquieu gemein hat, geht hervor, daß er für verschiedene Völker verschiedene Staatsformen zuläßt. Wohl erklärt er diejenige Staatsform, in welcher der Volkswille (la volonté générale) am reinsten zur Geltung kommt, für die vollkommenste, erklärt aber auch zugleich, daß eine solche Demokratie nie existiert hat und nie existieren werde. (C. s. Oeuvr. III, 343). Nur ganz kleine Staaten, wo sich das Volk leicht versammeln läßt, wo jeder Bürger den andern kennt, wo einfache Sitten herrschen, wo kein Reichtum,

---

[1]) Preuß. Jahrb. 1888, S. 154 und 157. [2]) 1752. [3]) Breucker a. a. O. S. 159.

kein Luxus ist, können demokratisch regiert werden. Er wendet sich gegen Montesquieu, der die Tugend als Prinzip der Republik aufstellt,[1]) – das sei in gewissem Sinne richtig, aber die souveräne Autorität müsse in allen Staatsformen dieselbe sein. Keine Regierungsform sei so wie die Republik Bürgerkriegen und inneren Unruhen ausgesetzt. Kurz: „S'il y avoit un peuple de dieux, il se gouverneroit démocratiquement. Un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes." (Oeuvr. III, 344.)

Jede Staatsform hat nach Rousseau ihre Vorzüge und ihre Gefahren; jede kann entarten. Der Streit über die beste Staatsform ist müßig: „On a de tout temps beaucoup disputé sur la meilleure forme de gouvernement, *sans considérer que chacune d'elles est la meilleure en certains cas, et la pire en d'autres.*" „ . . . en général le gouvernement *démocratique* convient aux *petits États, l'aristocratique* aux *médiocres,* et la *monarchique* aux *grands.*"[2])

Am 26. Februar 1770 schreibt Rousseau an St. Germain: – „j'ai toujours blâmé la pure démocratie à Genève et partout ailleurs." (Oeuvr. XII, 194.)

In den *„Considérations sur le gouvernement de Pologne"* hält er es für gefährlich, das Königtum abzuschaffen: „Je crois impossible à un aussi *grand État* que la Pologne de s'en passer, c'est-à-dire d'un chef suprême qui soit à vie. Or, à moins que le chef d'une nation ne soit tout à fait nul, et par conséquent inutile, il faut bien qu'il puisse faire quelque chose; et si peu qu'il fasse, il faut nécessairement que ce soit du bien ou du mal." [3]) Freilich hält er Erblichkeit der Krone und Freiheit der Nation für unverträgliche Dinge, — hier sollte nur festgestellt werden, daß es in den Fehler Wielands verfallen heißt, wenn man Rousseau zum Typus des demokratischen Fanatikers stempelt.

Rousseaus Ideen gehen tiefer: wie er die Natur schließlich als das immanente Prinzip des Menschendaseins faßte, als die ewige Quelle seiner Kraft, Gesundheit und Güte, so sah er im Volke die alleinige Substanz des Staates, es bildet nach ihm nicht den Staat, sondern es ist der Staat, in jedem Gliede desselben jeden Augenblick gegenwärtig, wie die Substanz in ihren Modi; das Volk spricht gewissermaßen wie der absolute Monarch: „L'état? – c'est moi!" – Der Staat ist keine, durch Macht und Klugheit

---

[1]) Esprit des lois. S. 19 ff. l. III ch. 3 ff. Montesquieu gibt der Republik die Tugend, der Aristokratie die Mäßigung, der Monarchie die Ehre, der Despotie die Furcht zum Prinzip. [2]) s. Fester a. a. O. 24 ff. – S. Bergbriefe I, Brief 6. Oeuvr. III, 205/6: „Tout balancé, j'ai donné la préférence au gouvernement de mon pays; cela étoit naturel et raisonnable; on m'auroit blâmé si je ne l'eusse pas fait: mais *je n'ai point* donné *d'exclusion aux autres gouvernemens;* au contraire, *j'ai montré que chacun avoit sa raison* qui pouvait le rendre préférable à tout autre, *selon les hommes, les temps et les lieus.* Ainsi, loin de détruire tous les gouvernemens, je les ai tous établis." [3]) Gouv. de Pologne. Oeuvr. V, 265.

zusammengesetzte und in Gang gehaltene Maschine, sondern ein organischer Körper: die organisierende Kraft heißt volonté générale, – loi, – souveraineté du peuple, – die Organe: gouvernement.

Der ideale Kern des Contrat social, freilich überwuchert, aber nicht verschüttet durch die naturrechtliche Doktrin: das Selbstbestimmungsrecht der Völker über ihre Geschicke, der Gedanke, daß sie keinem andern Zwecke dienen dürfen als sich selbst, die Forderung des unveräußerlichen Rechtes gegen jede Art von Unterdrückung – dieser Kern ist unverlierbar. Schiller hat, nicht in brausender Jugend, sondern in seiner letzten großen Schöpfung, von Rousseaus Geist befeuert „im Tell" (V. 1275 f.) dem Worte geliehen.

Im Anschluß an die Geschichte des Emirs schlägt Danischmende, um den Übeln der Kultur vorzubeugen, die Erhaltung eines gesunden Bauernstandes vor. Dieser lebt gewissermaßen noch im Stande der Natur und wird sich (bei seinem Eigentum und vor Unterdrückung geschützt) als die Quelle erweisen, woraus das Volk sich immer wieder erneuert.[1]) Ob aber, wenn „unsre Großen, die reichen und üppigen Bewohner der Hauptstädte ... aufs Land geführt werden", die meisten „besser in die Stadt zurück kehren" werden, und nicht viel mehr das eintritt, was Wieland in der „Republik des Diogenes" von dem einzigen üppigen Athener befürchtet, ist zu bedenken.

Die schädlichen Folgen der Überkultur, unter der Maitresse Lili noch verborgen, treten in Scheschian unter ihrem Sohne erst hervor. Anfangs geht zwar alles leidlich. Aber Azor entwickelt sich zu einem Louis Quinze.[2]) Er lebt in „einer immerwährenden Berauschung der Seele". Alle die Züge der Günstlings- und Maitressenwirtschaft, welche die Regierung des „Vielgeliebten" schändeten, treten unter Azor hervor – bis auf den erfahrenen Feldherrn, der durch einen seichten Höfling ausgestochen wird, bis auf die Potemkinschen Dörfer, die fürstliche Bauwut, die Verarmung der Bauern, die Teuerung, die ungeheure Staatsschuld, den schamlosen Steuerdruck, die unsinnige Verschwendung. Überschwemmung, Mißwachs, Hungersnot kommen dazu, – bis endlich Scheschian, außer der glänzenden

---

[1]) G. Sp. I, 216 ff. – s. Rousseau, Emile I. (Oeuvr. II, 27): „Les villes sont le gouffre de l'espèce humaine. Au bout de quelques générations les races périssent ou dégénèrent: *il faut le renouveler, et c'est toujours la campagne qui fournit à ce renouvellement.*" [2]) Seuffert a. a. O. S. 413 versteht unter Azor „im allgemeinen Ludwig XIV." Weil aber Azor ausdrücklich als Beispiel dafür angeführt wird, „wie viel Böses unter einem gutherzigen Fürsten geschehen kann", er überhaupt als schwacher Regent geschildert ist, der „keine Kenntnis" von „den Pflichten des Königlichen Amtes" hat (was bei Louis XIV. gewiß nicht zutrifft) – ist es entsprechender, an Louis XV. zu denken.

Hauptstadt, einer Wüste gleicht. Den Rest gibt dem Volke der verdummende Aberglaube, durch den sich die Bonzen und Kalender „eine beynahe unumschränkte Gewalt über die Köpfe und Beutel der Scheschianer zu erwerben gewußt". (G. Sp. II, 137.) Jene säen Religionshaß, der gleich schleichendem Gift „die ganze Masse des politischen Körpers ansteckte, und alle andern Gebrechen und Zufälle desselben bösartiger machte, als sie an sich selbst gewesen wären". (G. Sp. II, 207/8.) Dieser Haß bricht in blutige Religionshändel aus und bringt Scheschian an den Rand des Abgrunds.

Die Regierung des nächstfolgenden Königs sieht einer „förmlichen Satyre auf schlimme Fürsten gleich", sagt Danischmende vorsichtig. War Azor ein schwacher, so ist Isfandiar ein böser Herrscher. Seine Erziehung[1]) ist erbärmlich, sie hat einen großen Anteil der Schuld an den Torheiten und Lastern des Fürsten. Eblis, der machiavellistische Ratgeber des Königs, gewinnt über Isfandiar unbeschränkten Einfluß. Alle Verbrechen und Fehler Azors steigern sich ins Unerträgliche, die Revolution bricht aus, verschlingt Isfandiar und Eblis, und stürzt das Reich in die entsetzlichste Anarchie.

— Im „Agathon" hatte Wieland es für unmöglich erklärt, daß ein Mann „einen von alten bösartigen Schäden entkräfteten und zerfressenen Staatskörper in den Stand der Gesundheit wiederherstellen" könne. Zu einer solchen Operation gehören viele Gehülfen: und Männer von einer so außerordentlichen Art sind unter einer Million Menschen allein." [2]) (Ag. III, 69.) Tifan vollbringt allein das „Wunderwerk". „Jetzt ist die Zeit da, wo die Tugend eines einzigen Mannes das Schicksal der ganzen Nation entscheiden kann." (G. Sp. IV, 13.) Er ist was Schach-Gebal von ihm sagt: „Der phantastische Held eines politischen Romans."

Dschengis, ein Doppelgänger des Psammis, hat diesen Tifan in einem von ihm gegründeten Gemeinwesen, unter einem Naturvölkchen à la Rousseau, erzogen. Sein erster Stand hatte ihn vorher zum Menschen gemacht.[3]) Trotz der Reisen u. s. w. stammt das wichtigste, was Tifan zu seiner Aufgabe mitbringt, aus dem Beispiel des kleinen glücklichen Naturvolks, aus der Erziehung „im Schooße der Natur". Ein bedeutsames Zugeständnis an Rousseau!

Das Utopistische von Wielands Roman tritt an keiner Stelle stärker hervor als hier. Der Idealfürst, ein Zufall, — der ge-

---

[1]) Rousseau über die Erziehung zum König: „Tout concourt à priver de justice et de raison un homme élevé pour commander aux autres. On prend beaucoup de peine, à ce qu'on dit, pour enseigner aux jeunes princes l'art de régner: il ne paroît pas que cette éducation leur profite. On feroit mieux de commencer par leur enseigner l'art d'obéir." C. s. Oeuvr. III, 348.
[2]) Rousseau hielt es für ganz unmöglich. C. s. II, 8 (Oeuvr. III, 338); Narcisse, Préface, Oeuvr. V, 101. An den König von Polen (Oeuvr. I, 44—46).
[3]) Rousseau, Emile. (Oeuvr. II, 8): „il sera premièrement *homme.*"

rade durch die ansehnliche Reihe schlechter Herrscher als solcher sich darstellt, erscheint als Deus ex machina. Der unüberbrückbare Gegensatz zwischen dem Contrat social und dem „Goldnen Spiegel" tut sich hier am weitesten auf. Wielands Roman hat zum Mittelpunkt den Fürsten, der Contrat das Volk. Dieser leitet alle Gewalt vom Volke her, bei Wieland stehen Volk und souveräne Gewalt schroff auseinander, „der König ist Statthalter der Gottheit". (G. Sp. IV, 88.) Wieland ist vom ewigen Rechte des väterlichen Despotismus, trotz seiner konstitutionellen Anwandlungen, ebenso felsenfest überzeugt wie Rousseau vom Gegenteil.

Bei Rousseau[1]) ist weder das Recht des Stärkeren noch die väterliche Gewalt noch der Wille Gottes, sondern der freie Vertrag der absolut freien Individuen die Grundlage des politischen Körpers. Das oberste Prinzip des politischen Lebens ist die souveräne Autorität. Die Souveränität wohnt dem durch den Vertrag der freien Einzelwillen zustande gekommenen Gesamtwillen (volonté générale) bei; diesen Gesamtwillen erzeugt das Volk als einheitlicher moralischer Körper. Das Volk ist in doppelter Weise bestimmt: es ist souverän als Gesamtwille (volonté générale), es ist untertan als Summe der Einzelwillen (volonté de tous). Der souveräne Volkswille betätigt sich im Gesetz, und nur im Gesetz. Die Normierung des Einzelwillens am Gesamtwillen oder die Anwendung des Gesetzes (l'applic. de la loi) auf die besonderen Verhältnisse und Handlungen übt das gouvernement (dieses kann demokratisch, aristokratisch, monarchisch oder gemischt sein).

Der souveräne Gesamtwille verhält sich zum gouvernement, wie das allgemeine Lebensprinzip (die Seele) zu ihrem Instrument (dem Körper). Das gouvernement ist die Dienerin der souveränen Gewalt. Zwischen dieser und dem gouvernement besteht kein Vertrag, sondern das letztere ist une *commission*, un *emploi*, seine Träger sind *simples officiers du souverain*. Das gouvernement kann jederzeit beschränkt, zurückgenommen, verändert werden.

Daher in der Vollversammlung des Volks (souverain und peuple sind identische Begriffe) die zwei Fragen beantwortet werden:

1. S'il plaît au *souverain* de conserver la présente *forme* du gouvernement;
2. S'il plaît au *peuple* d'en *laisser* l'administration *à ceux* qui en sont actuellement chargés. –

Der politische Körper ist zerstört, wenn das gouvernement als volonté particulière über den Souverän (die volonté générale) das Übergewicht erhält. Der soziale Kontrakt ist gebrochen, die Gesellschaft löst sich in ihre Bestandteile, die absolut freien Individuen, auf.

Kein Staat dauert ewig, jeder beginnt, wie der menschliche Körper,

---

[1]) Contrat social. Oeuvr. III. — Lettres écrites de la Montagne. Part. I, lettre 6. Oeuvr. I, 202 ff. — Emile V, Oeuvr. II, 434 ff. — In den Bergbriefen und im Emil finden sich zwei Analysen des Contrat social.

mit der Geburt zu sterben, denn jeder trägt in sich den Keim des Untergangs: Die Tendenz des gouvernement, sich der Souveränität zu bemächtigen. –

Jedem Satze dieses Systems widerspricht der „Goldne Spiegel". Wielands Staat ist und bleibt die absolute Erbmonarchie, der, allerdings väterliche, Despotismus.

Schon „Isfandiar hatte wie ein Tyrann regiert, aber sein Erbrecht an die Krone ist unstreitig und unverletzlich. Die Nation ist schuldig, ihn für ihren König anzuerkennen". Die Forderungen der Könige sind gleich dringend, „es sei nun, daß man sie von den Gesetzen des höchsten Wesens, als des Königs über die Könige, oder von einem gesellschaftlichen Vertrage ableite". Tifan sagt in seiner Thronrede: „Ich würde das Amt, für das eurige (Beste) zu sorgen, schlecht verwalten, wenn ich euren Königen die Macht nehmen wollte, die einem Vater über unmündige Kinder zusteht." (G. Sp. IV, 40/41.) „Die Nation von Scheschian muß den König als ihren Vater und sich selbst in Beziehung auf den König als unmündig betrachten." (S. 46.) Es geziemt allein dem Könige „zugleich der Gesetzgeber und der Vollzieher der Gesetze zu sein." (G. Sp. IV, 47.)

Die gesetzgebende Macht ist allein dem Fürsten zu überlassen. (G. Sp. IV, 49.) Der König ist Statthalter der Gottheit. (S. 87.) Dem Könige kommt „das Recht der Auslegung oder Erklärung der Gesetze zu". (S. 93/94.) – Nach Rousseau wäre dieser Staat totgeboren, denn das Gouvernement wäre von vornherein souverän.

Ist Wielands Staat eine „konstitutionelle Monarchie", wie Seuffert behauptet? (Vjschr. 1888, S. 423 ff.) Tifan gibt eine Verfassung, die unverbrüchlich sein soll. „In Scheschian soll nicht der König durch das Gesetz, sondern das Gesetz durch den König regieren." Wie aber, wenn der König selbst das Gesetz macht, wenn er Gesetzgeber, Vollzieher, Ausleger der Gesetze, alles in einer Person ist? Wird nicht aus jenem Satze ein anderer, nämlich der: In Scheschian soll der König nach den Gesetzen, die er für gut befunden hat zu machen, regieren? Tifan beruft zwar die weisesten und besten Männer als Ratgeber. Wird aber nicht ein anderer König diejenigen für die besten und weisesten halten, die raten, was er hören will? Es ist doch das entscheidende Merkmal einer konstitutionellen Monarchie, daß ohne verfassungsmäßige Teilnahme der Vertreter des Volks an der Gesetzgebung der Monarch Gesetze überhaupt nicht erlassen kann! Ein Staatsrat aber ist keine Volksvertretung. Wieland betont die Ausschließlichkeit der legis-

lativen Gewalt des Königs in einer Weise, daß „der Zuzug eines Ausschusses der rechtschaffensten Männer“ nicht viel bedeuten will.

Ferner ist die verfassungsmäßige Pflicht der Krone, die Ausgaben, auch die gewöhnlichen,[1]) vor den Repräsentanten des Volks zu begründen und über ihre Verwendung Rechenschaft abzulegen, recht schwach betont. (G. Sp. IV, 141.)

Welche Verpflichtung sollte übrigens ein Vater haben, seinen unmündigen Kindern über die Ausgaben, die er für ihren Bedarf macht, Rechenschaft zu geben? Hier wie überall ist nur Tifans Idealcharakter Bürge. Endlich – wie läßt sich das Recht, zur Verhinderung ungerechter Gesetze unter Umständen Gewalt zu brauchen, mit der vorgeblichen Unmündigkeit des Volkes reimen? Ist unter „dem Ausschuß des Adels, der Priesterschaft und des Volkes“ (IV, 54) bloß das „Volk“ unmündig, Adel und Priesterschaft aber mündig? Wie kann eine zum Teil aus Unmündigen zusammengesetzte Körperschaft es wagen, den weisen Urheber der Gesetze überhaupt zu kontrollieren? — Die Verfassung gibt ihr das Recht — aber ist diese „Verfassung“ nicht ein Widerspruch in sich? Wieland behilft sich eben mit Halbheiten, die über den Grundcharakter seines Staates: die aufgeklärte Despotie, nicht hinwegtäuschen können. —

Der aufgeklärte Despotismus ist überwunden wie Rousseaus Naturstaat. Der Contrat social ist aber an der Überwindung des absoluten Regiments, für das Wieland mit dem „Goldnen Spiegel“ eintrat, hervorragend beteiligt. Während Wielands wohlgemeinte Warnungen und Vorschläge nur spärliches Gehör fanden, hallte 17 Jahre später die Welt von Rousseaus Worten wieder. Wieland selbst erfährt noch den Einfluß der politischen Ideen des Evangelisten der Revolution, dem er, noch unerschütterlicher Absolutist, im Goldnen Spiegel schroff ablehnend gegenübersteht.

---

[1]) Von ihrer Begründung ist nicht die Rede.

Lebenslauf.

Verfasser vorliegender Abhandlung, Johann Philipp Timotheus Klein, ist geboren am 7. Januar 1870 als zweiter Sohn des Pfarrers zu Fröschweiler im Elsaß.

Ich besuchte die Lateinschule zu Öttingen und Nördlingen, und das Gymnasium zu St. Anna in Augsburg. Nach Absolvierung desselben (1888) bezog ich die Universität Straßburg, später München, sah mich jedoch infolge ungünstiger äußerer Verhältnisse genötigt, das akademische Studium aufzugeben. April 1893/94 diente ich als Einjährig-Freiwilliger im 132. Infanterie-Regiment zu Straßburg i. E., und war nach beendeter Dienstzeit in Leipzig, Naumburg a. S. und Nördlingen in buchhändlerischen Firmen tätig.

Im Jahre 1898 sah ich meinen alten Wunsch, das Studium wieder aufzunehmen, in Erfüllung gehen und studierte in München vorzugsweise deutsche Sprache und Literatur. 1899 legte ich die erste, 1900 die zweite Prüfung aus den Realien ab und wirkte in diesen Fächern an dem Mädchenpensionat „Schertlinhaus“ in Burtenbach bei Augsburg bis zum 15. Juli 1902. Am 15. September 1902 trat ich als Probekandidat in das Kaiserl. Lyceum zu Metz i. Lothr. ein. Von hier wurde ich am 15. April 1903 als Lehrer an das Kaiserl. Lehrerseminar in Straßburg i. E. berufen.

Unter meinen akademischen Lehrern nenne ich mit besonderer Dankbarkeit Herrn Professor Muncker, der mich in liebenswürdigster Weise stets mit Rat und Tat unterstützte.